BARUCH DE ESPINOSA

ÉTICA

demostrada según el orden geométrico

EDICIONES ORBIS S. A.
HYSPAMERICA

Libera los Libros

Introducción, traducción y notas de Vidal Peña

Indice

INTRODUCCIÓN

El pastor Kohler (latinizado, Colerus) provocó en 17O5 la primera encarnación de la vida de Baruch de Espinosa[1]*; desde entonces la sombra de esa vida ha transmigrado dudosamente de la hagiografía a la denostación. Sabíamos antes de leer a Feyerabend, que no hay hechos puros; los* hechos *de la vida de Espinosa dicen cosas distintas en distintos lenguajes, como les ha ocurrido siempre a los hechos. Y así el hombre « ebrio de Dios», que profiere sin cesar su sagrado Nombre; el que deposita una mosca en la tela de araña y contempla sonriente el* necesario *desenlace, el que rechaza ofertas de dinero y de honrosos cargos académicos, el minucioso pulidor de lentes, el que envía a prisión a un deudor, el que se informa con toda cortesía de las enseñanzas que su huésped ha obtenido en un sermón dominical, el que no puede evitar una sonrisa cuando rezan en su presencia, el que declara que la guerra y la matanza no le incitan a risa ni a llanto, el apacible fumador de pipa, el arrebatado personaje que, panfleto en mano, intenta salir a la calle para acusar de bárbaros a los asesinos de sus amigos y protectores políticos, el que dice que en la naturaleza no hay bien ni mal, el defensor de la democracia, el que menosprecia el vulgo, el tísico, el que acaso fue rechazado por la hija de su maestro de matemáticas —ella prefirió a otro, según cuentan—, el que habla serenamente de las pasiones «como de líneas, superficies y cuerpos», el que acota quizá abruptamente, tratando de los celos, que esa pasión se incrementa al imaginar los genitales y las excreciones de quien posee al objeto amado..., ese hombre es, alparecer, el mismo, pero la reconstrucción de su identidad pasa por más de un esquema. Siempre podría decirse que perseguir esa identidad es tarea condenada sin remedio al fracaso, para la vida de Espinosa o para cualquier otra: su obra, y no la fantasmagoría de sus datos biográficos, sería el lugar de su objetividad. Por desgracia, la objetividad de esa obra es también multiforme: ateísmo sistemático, panteísmo impregnado de fervor, racionalismo absoluto, misticismo, materialismo, idealismo, han compuesto y componen las figuras de su proteica inmortalidad. Ateo abominable, que horrorizó a Europa con su* Tratado teológico-político; *santo laico, en quien toda una tradición liberal puso sus complacencias; precursor de la sana doctrina para la ortodoxia del materialismo dialéctico, Espinosa parece haber servido para todo. Aquí, sin embargo, no vamos a hacer caso a tantos motivos de duda. Vamos a decir algo de la figura biográfica de Espinosa y algo de la obra que hemos traducido, del único modo en que se pueden decir esas cosas, a saber: pensando que nuestra versión*

---

[1] Nos permitimos escribir *Espinosa,* mis bien que el usual *Spinoza,* por tratarse *de* un apellido en definitiva ibérico; el propio filósofo firmó, en alguna ocasión, *Despinosa* (contrayendo preposición y apellido, y, en todo caso, sin la z). Avala nuestra grafía la opinión del maestro Caro Baroja, en su obra sobre los judíos en la España moderna y contemporánea a que nos referimos más adelante.

es la mejor. Pero es un hecho que sólo desde una actitud propia significa algo el hecho de una actitud ajena: contribuir a la diafonía de opiniones es contribuir a la polémica de que está tejida la realidad. E irritarse contra la realidad —Espinosa lo habría dicho— carece de sentido.

La anécdota de la vida de Espinosa es tan conocida que no merece la pena tratar en detalle de ella. Sí nos referimos a algunos aspectos que, sobre todo en nuestro país, no suelen ser subrayados, y que nos parecen de la mayor significación. Al hacerlo divulgaremos aspectos de Espinosa que otros han estudiado ya, pero que acaso no forman parte todavía de la «imagen corriente» que se tiene de él.

Baruch de Espinosa nace en 1632 en el seno de la comunidad judía de Amsterdam, ghetto *que no lo es en el sentido siniestro que la historia ha justificado tan a menudo para el término. Se trata de una comunidad próspera, cuya religión y usos son respetados; hasta tiene su propia política interna. Las Provincias Unidas —y Holanda a la cabeza— son en ese momento la vanguardia de Europa, y representan el máximo de tolerancia posible en la época. La historia de la filosofía, escrita en perspectiva* ilustrada *(la perspectiva del «martirologio de la razón») recordará, con todo, a un Voetius ladrando contra Descartes, o al propio párroco de Voorburg excitando, probablemente, a sus fieles contra Espinosa. Sin embargo, a pesar de los clérigos calvinistas (ligados al partido de los Orange) el contrapeso «liberal» está sólidamente asentado en esta república de mercaderes, y los judíos acuden a ella como a su asilo seguro. La familia de Espinosa ocupa en la comunidad un lugar notable: el padre —Miguel, comerciante de especias— llega a formar parte de los* Parnassim *(el consejo rector). En ese relativo aislamiento la cultura judía es mantenida con vigor. Conviene señalar, de todas maneras, que esa cultura judía incluye manifestaciones muy variadas: hoy sabemos que la judería de Amsterdam conoció, a lo largo del siglo xvii, importantes crisis ideológicas; el legado que de ella habría recibido Espinosa no tendría que haber sido, necesariamente, el de la más estricta ortodoxia. Nombres como los de David Farar, Joseph Salomón del Medigo, y, sobre todos ellos, el de Uriel da Costa, puntean la historia de esos escándalos heterodoxos[2]. Parece probado que Espinosa tuvo buen conocimiento de tales desviaciones de la pureza doctrinal, bien que su formación infantil y adolescente fuese la propia de un fiel, y asistiera a las lecciones de Saúl Leví Morteira, maestro, al parecer, pasablemente* aggiornato, *pero ortodoxo al fin. Conviene también añadir que el judaismo, en torno a Espinosa, está repleto de componentes ibéricos. Emigradas de Portugal o de Castilla, estas familias*

---

[2] 1. Cf r. *Die Schriften des Uriel da Costa mit Emleitung, Übertrugung und Regesten,* hrsg. von CARL GEBHARDT, Bibl. Spinozana, t. II, Amsterdam, 1922,1. S. REVAH: *Spinoza et le Dr. Juan de Prado,* París, Mouton, 1959. J. CARO BAROJA: *Los judíos en la España moderna y contemporánea,* Madrid, Anón, 1961, tomo I, pp. 259-266, 493-501.

de exmarranos siguen adscritas al área, cultural de sus países de procedencia. Las lenguas familiares de Espinosa son el portugués y el castellano; más tarde aprenderá el latín —en el que escribirá toda su obra[3]*— y el holandés: no deja de ser importante subrayar que nunca llegó a dominar el holandés tan bien como sus lenguas maternas. Entre sus lecturas, junto a las obras de la filosofía judía medieval (española también: Maimónides), figuran las de Cervantes, Góngora, Quevedo... Es cierto que algunos estudiosos portugueses del espinosismo se nos han adelantado en la posible reivindicación de Espinosa para el «acervo cultural» del país, pero también es cierto que la reivindicación portuguesa no cuenta con más razones —parece— que la castellana. Cuando el profesor Carvalho dice, por ejemplo, que el giro espinosiano* nec per somnium cogitant (Eth. *I, App) no es puramente latino, sino que reproduce (digamos, por cierto, que algo libremente) el portugués «nem por sonho lhe passa pela cabeça», siempre podría decirse que «ni en sueños lo piensan» es también castellano. En cuanto a la afirmación —procedente de otra parte — de que Espinosa sea un pensador característicamente portugués, hasta el punto de poder equipararse al doctor Oliveira Salazar (afirmación que, contra lo que pudiera parecer, no surge de un desbordamiento de nuestra fantasía)*[4] *acaso sea hoy menos oportuna que en su tiempo. Añadamos que cuando Espinosa es expulsado de la comunidad judía escribe su defensa en castellano. Pero en seguida daremos más detalles que, si no necesariamente a una tesis que convierta a Espinosa, así, sin más, en un filósofo español, sí conducen al menos a una valorización de los posibles componentes españoles del pensamiento de Espinosa (en la línea a que han dado pie, por ejemplo, los estudiosos de Caro Baroja)*[5]*. Creemos que eso no dejará de ser reconfortante en un país cuyos clásicos filosóficos son tan escasos.*

Espinosa asiste a la sinagoga, y, muy joven aún, comienza a manifestar su rebeldía frente a la doctrina ortodoxa. ¿Rebeldía solitaria ? Seguramente, no. Hasta no hace mucho tiempo se atribuía influencia decisiva sobre esa actitud crítica al círculo de cristianos liberales holandeses —los «colegiantes» —, con los que Espinosa trabó relación en Amsterdam a partir del momento en que acudió a recibir lecciones de matemáticas (y, muy probablemente, también de escolástica cristiana) del ex-jesuita

[3] 2. Excepto el *Korte Verhandeling (Breve Tratado);* pero esta obra de Espinosa, no recocida en la primera edición de sus obras, y reconstruida en el siglo pasado a partir de dos manuscritos diferentes, circuló como un «borrador de la *Ética-* entre el círculo de amigos holandeses de Espinosa y fue manipulada por estos; cf. la *Notice* que del *Breve Tratado* da CH. APPUHN en su traducción francesa de Espinosa *(Spinoza. Oeuvres,* París, Garnier-Flammarion, 1964, t. I, pp. 13-28).

[4] 3. Cfr. J. CHEVALIER: *Historia del pensamiento (trad.* esp.), Madrid, Aguilar, 1963, t. III, pág. 267, nota 3. El texto de Carvalho, i*bidem,* Apéndice al cap. III, pág. 682.

[5] 4. Cfr. *supra,* nota 1, ob cit.

Van Enden, en cuya casa se reunían miembros de dicho grupo, algunos de los cuales serán desde entonces amigos permanentes de Espinosa: Lodewijk Meyer (que prologará sus Principios de filosofía cartesiana)*, Jarig Jelles y otros. ¿Es ese cristianismo liberal el responsable de que Espinosa se aparte de la ortodoxia judía? ¿Acaso a ello se deba el hecho de que Espinosa utilizase después, ocasionalmente, un vocabulario «cristiano», en el primer manuscrito que de él nos ha quedado —el* Breve Tratado—*, y, posteriormente, en su* Tratado teológico-político? *Que Espinosa ha tomado en consideración a los «colegiantes» está fuera de duda. Pero es el alcance de esa consideración lo importante. Y en este punto (basándonos en los trabajos de Gebhardt, pero sobre todo en los de Revah, cuya obra utilizaremos a partir de ahora para exponer lo que nos interesa aquí)*[6] *nos parece que la actitud crítica de Espinosa ante la ortodoxia judía es, desde el principio, de una radicalidad tal que no puede haber sido inspirada por una mera concepción cristiana, aunque fuera «liberal». Porque no se trata ya de crítica de una teocracia (rabínica o calvinista), ni de mera libertad de conciencia. Eso se da por supuesto, pero de lo que se trata, en profundidad, es de una crítica de la idea misma de Dios, tan tajante que ha de ser bebida en otras fuentes (sin que ello quiera decir que estas fuentes sean las* únicas *considerables). Y aquí es donde pueden representar un papel de excepción las propias heterodoxias judías hispánicas del círculo de exiliados de Amsterdam: papel que Revah ha puesto persuasivamente de manifiesto a propósito de la figura del doctor Juan de Prado.*

Juan de Prado es un marrano andaluz, estudiante en Alcalá y graduado en Toledo como doctor en medicina, en 1638. Criptojudaizante, emigra a Holanda, donde se convierte oficialmente al judaismo y toma el nombre de Daniel. Pero su evolución ideológica va más allá. Unos años más tarde podrá ser descrito como «un Philosopho Medico que dudava o no creya la verdad de la Divina Escritura, y pretendió encubrir su malicia con la afectada confession de Dios y la Ley de Naturaleza» *(subrayamos la última expresión por las concomitancias que guarda con Espinosa). El autor de semejante descripción es el energúmeno Isaac Orobio de Castro, médico judío también, y notable cazador de herejes; la descripción misma forma parte del título de una* Epístola invectiva *contra Juan de Prado, ya descubierta por Carl Gebhardt en 1923. Apologista del judaismo del creyente humilde (de «la fe del carbonero»), Orobio de Castro achaca a los estudios superiores las tribulaciones ideológicas que sacuden a las sinagogas de Amsterdam. En dicha* Epístola, *y tratando de Prado, dice que «contagió a otros», que «han dado crédito a sus necios sophismas». Ya Gebhardt sospechó que Espinosa estuviera entre esos «otros». En un opúsculo de 1683 («Tabla de las Hermandades sagradas de la Santa Comunidad de Amsterdam»), su autor, el poeta Miguel de Barrios, defendiendo el mérito de Saúl*

[6] 5. C. GEBHARDT: «Juan de Prado», en *Chronicon Spinozanum,* III (1923), págs. 269-291.1. S. REVAH: cfr. *supra,* nota 1.

Leví Morteira en su lucha contra el ateísmo, dice: «Espinos son los que en Prados de impiedad dessean luzir con el fuego que los consume; y llama es el zelo de Morteira que arde en la çarça de la Religión por no apagarse»; la alusión, no muy memorable por su ingenio, es en todo caso bien patente. Téngase en cuenta que Prado, notablemente superior en edad a Espinosa, coincide con éste en Amsterdam en su época de estudiante; parece que Prado mismo concurre a la escuela de Morteira. Sobre la relación —tan probable— entre Prado y Espinosa en este momento no hay datos concretos. Pero sí los hay de una etapa posterior: tras ser expulsado de la comunidad, Espinosa sigue frecuentando la compañía de Prado, y en un contexto que nos muestra lo estrecho de sus relaciones.

Todo el mundo conoce las circunstancias de la expulsión de Espinosa de la sinagoga. Recordemos la rabiosa fórmula del Herem: «Excomulgamos, maldecimos y separamos a Baruch de Espinosa, con el consentimiento de Dios bendito y con el de toda esta comunidad; delante de estos libros de la Ley, que contienen trescientos trece preceptos; la excomunión que Josué lanzó sobre Jericó, la maldición que Elias profirió contra los niños y todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que sea maldito de día, y maldito de noche; maldito cuando se acueste y cuando se levante; maldito cuando salga y cuando entre; que Dios no lo perdone; que su cólera y su furor se inflamen contra este hombre y traigan sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que Dios borre su nombre del cielo y lo separe de todas las tribus de Israel, etc.» Los perseguidos se han tornado eficaces perseguidores. La pericia en el maldecir, en la furia verbal, que alcanzan tan refinadamente los perpetuamente humillados, ofendidos y apaleados (el Tersites del Troilus shakespeariano exclama, en un rapto de autoanálisis: «Ajax me golpea y yo le maldigo; ¡ojalá fuese al revés!»), se vuelve con saña contra «el enemigo que está dentro». Espinosa no lo olvidará; bajo la imperturbabilidad estoica que la tradición hagiográfica espinosista nos ha transmitido, conservará contra sus ex-correligionarios un intenso desprecio: el Tratado teológico-político es —entre otras cosas que es— su «venganza», y la instauración de la crítica bíblica, su respuesta a la bíblica maldición. Nada de ello impide que Espinosa siga siendo judío, sin embargo, pero es que ser un judío desarraigado es un rasgo judío bastante frecuente.

Prado ha sido expulsado también de la comunidad. Espinosa, en esta primera etapa de su vida desarraigada, no se vuelve sólo hacia los «colegiantes». Su vida, en Amsterdam, está, por esta primera época, llena de nombres españoles, y de españoles nada ortodoxos. Unido a Juan de Prado, asiste regularmente, junto con él, a una tertulia de españoles emigrados. La noticia se la debemos a la Inquisición, bien informada hasta extremos aún hoy difícilmente superables, pese a los brillantes logros que de entonces acá se han obtenido en la fiscalización de vidas y conciencias.

En 1659, fray Tomás Solano y Robles, agustino originario de Nueva Granada, se presenta ante la Inquisición madrileña. Viene, como fiel católico, a descargar su conciencia y demostrar su espíritu de colaboración con las fuerzas encargadas de velar por la salud del cuerpo social, salud que, como es sabido, requiere de cuando en cuando la amputación de los miembros enfermos. En suma, viene a delatar a alguien. Lo exige la salvación de su alma, y acaso también la de su cuerpo; el Tribunal podría llegar a enterarse de que no ha procedido con la debida diligencia. Cuenta que, viniendo a Europa desde Colombia, su barco ha sido apresado por los ingleses; liberado en Londres, ha pasado a Amsterdam. Allí espera barco para España desde agosto de 1658 hasta marzo de 1659. Relata al inquisidor un caso que ha conmovido a los españoles residentes en Amsterdam: un cómico sevillano —no judío—, llamado Lorenzo Escudero, se ha convertido al judaismo, pese a las presiones en contra de sus compatriotas más fieles; fray Tomás informa de ello, por si a Escudero se le ocurriera volver a España. El inquisidor aprovecha la ocasión para preguntarle por otros españoles que pudieran judaizar en Amsterdam. En su relato, Solano dice que conoció al doctor Prado, que había estudiado en Alcalá, «y a un fulano de Espinosa, que entiende hera natural de una de las ciudades de Olanda porque havia estudiado en Leidem y hera buen filósofo». Sabe que los han expulsado de la comunidad judía por ateos, por decir «que el alma moría con el cuerpo ni havia Dios sino filosofalmente». *Subrayamos la última expresión porque se trata de un diagnóstico de una extrema perspicacia, que condensa muchísimas cosas en pocas palabras. Un diagnóstico de hombre del oficio, a fin de cuentas.*

Al día siguiente de la declaración de Solano se presenta ante el inquisidor otro representante de la España eterna, esta vez bajo la concreta figura corporal del capitán Miguel Pérez de Maltranilla. También éste acude a tranquilizar su conciencia, que, tras la intervención de fray Tomás, debe de estar mucho más intranquila aún. Cuenta que tuvo que pasar a Holanda desde los Países Bajos del Sur (aún dominios de la Corona española), a consecuencia de un duelo. En Amsterdam vivía con Solano, como ya sabe el inquisidor. Denuncia asimismo a Escudero, y tiene bastante que decir de la tertulia donde Solano y él distraían su obligado ocio. Allí —dice— «conoció al doctor Reynoso, medico, natural de Sevilla, y a un fulano de Espinosa, que no sabe de donde era, y al doctor Prado, también medico, y a fulano Pacheco, que oyó decir era de Sevilla y que allí havia sido confitero y se ocupaba en chocolate y tabaco, acudían a casa de D. Joseph Guerra, un caballero de Canaria que asistía allí a curarse de mal de lepra, adonde este también acudía, por ser su amigo y correspondiente. Y en las ocasiones que este los bio allí ... que serian muchas, porque acudían muy de hordinario a dicha casa y a curar al dicho D. Joseph Guerra y a entretenerse, respectivamente, les oyó decir al dicho Dr. Reynoso y al dicho fulano Pacheco como ellos eran Judíos ..., y aunque alguna vez les querían dar tocino no le querían; y al dicho doctor Prado y fulano Spinoza les oyó decir muchas veces como

ellos havian sido Judíos ... y los havian excomulgado, y que andaban estudiando qual hera la mejor ley para profesarla, y a este le pareció que ellos no profesaban ninguna...» *El capitán alude más por lo llano, desde su implantación castrense más* mundana *(en el sentido de Kant), a lo mismo que el agustino ha referido de modo más sabio o* académico. *Pero es obvio que para el inquisidor la traducción mundana de Maltranilla es del todo pertinente: decir que «no hay Dios sino filosofalmente» significa que no hay Dios. «Dios», como* idea *filosófica, nada tiene que ver con la concepción religiosa de Dios, sea católica, protestante o judía. De esta forma el inquisidor podría muy bien haber coincidido con Orobio de Castro (que era su colega, versión judía) en afirmar que Prado —o Espinosa— pretendían «encubrir su malicia» con «la afectada confession de Dios y la Ley de Naturaleza». Si eso es verdad de Prado, no menos lo será de Espinosa, su amigo: Espinosa se pasará la vida hablando de Dios, pero ese Dios —como ha dicho deliciosamente un historiador «analítico» de la filosofía— «no es el Dios del lenguaje ordinario». Sin duda, es un Dios muy especial.*

Los archivos de la Inquisición, exhumados en este caso por Revah de un modo tan oportuno, nos proporcionan esos preciosos datos. Preciosos no sólo por lo que tienen de excelente tranche de vie *española de aquel feliz tiempo, sino porque nos permiten conjeturar con solidez que la amistad de Prado y Espinosa no fue meramente ocasional, que sus comunes intereses ideológicos eran más radicales que los de las confesiones cristianas de la época y que resultaban alimentados en el seno de un grupo de emigrados españoles. No es difícil imaginarse el ambiente de esa tertulia como el de una escuela de desarraigo: acaso la decisiva escuela de Espinosa. Españoles exiliados por judaizantes, judaizantes que se han vuelto ateos. No disponer de un testigo que nos haya transmitido los coloquios de ese inquietante cenáculo es, quizá, la más deplorable laguna en la biografía de Espinosa.*

Como quiera que sea, es claro que el contacto con ex-católicos y ex-judíos no ha hecho sino alimentar en Espinosa el desprecio por ambas confesiones. Testimonio de su actitud ante el catolicismo será, más adelante, la durísima cana a Alberto Burgh[7]*, joven convenido a la Iglesia romana que le había escrito exhortándole a abandonar sus errores filosóficos. «Todavía podrían tolerarse esos absurdos —le dice Espinosa, refiriéndose a ciertas argumentaciones de su carta anterior— si adorases a un Dios infinito y eterno, y no al que Chastillon... dio impunemente de comer a sus caballos.» «Apártate de esa odiosa superstición...; deja de llamar misterios a errores absurdos, y no confundas torpemente lo que desconocemos, o lo que aún no hemos aclarado, con aquello cuyo absurdo ha sido demostrado, como ocurre con los horribles secretos de*

[7] 6. Es la *Epístola LXXVI* (respuesta a la LXVII) de la edición Gebhardt que citamos al final del texto de esta Introducción: tomo IV, pág. 316.

esa Iglesia...» Haciendo el paralelo con el judaismo, añade: «Eso que dices acerca del común consenso de multitud de hombres, y de la ininterrumpida sucesión de la Iglesia, es la misma cantinela de los fariseos.» Y frente al escepticismo de Burgh (el escepticismo que representa siempre la religión frente a la filosofía) tiene Espinosa un gesto de orgullo filosófico: «No presumo de haber encontrado la mejor de todas las filosofías, pero sí sé que conozco la verdadera, y si me preguntas que cómo lo sé, te responderé que del mismo modo que tú sabes que los ángulos de un triángulo valen dos rectos...» Todo el texto de la cana deja algo malparada la imagen de ese Espinosa «dulce y paciente» que muchos se han complacido en forjar. Al menos por esta vez (aunque no es, desde luego, la única en la que Espinosa emplea un lenguaje prácticamente volteriano: véase su correspondencia con Hugo Boxel)[8], muestra sus espinas la rosa que había adoptado en su sello, y la divisa de ese mismo sello (caute: «ve con cautela») resulta infringida.

Sólo parece quedar en él cierto respeto hacia ese grupo de cristianos liberales a que nos hemos referido: los que propugnan, precisamente (entre otras cosas), la separación de Iglesia y Estado. Pero a la hora de valorar ese respeto no debe olvidarse —creemos— el componente político del mismo. Los «colegiantes», a través de su influencia cerca de Jan de Witt, son una fuerza política real. Para Espinosa suponen el único auxilio, a falta de actitudes más radicales que no pueden encontrarse, o que, si se encuentran (y acaso el único sitio para ello es aquel círculo de españoles emigrados), carecen de peso efectivo; se trata, sí, de parientes intelectuales, pero políticamente no existen: son utópicos por su mismo desarraigo. El realismo político de Espinosa le hace entonces contar con lo que hay, aunque lo que hay no sea del todo satisfactorio desde el punto de vista de la «pureza racional». Pero la filosofía de Espinosa aprendió muy pronto a reconocer las «impurezas» como realidades: «las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas» (Eth., II, Prop. 36). Su realismo político no supone en modo alguno una merma de su rigor filosófico: su amistad con los «colegiantes» no es mero «oportunismo» para garantizarse una «vida tranquila». No hay ahí el menor asomo de irracionalismo, y sí el reconocimiento de las exigencias de la razón en determinado campo de la realidad, campo que es necesario, y, por tanto, racional, con todas sus «impurezas».

Con ello rozamos otro aspecto de la vida de Espinosa, que es dejada un poco en la sombra a veces (aunque más antes que en la actualidad) por quienes han preferido imaginarlo como el especulativo que talla su Ética con la misma minucia y en la misma soledad que sus lentes. Hablamos de su colaboración con la política dejan de

---

8 7. *Epistolae LI-LVl:* ed. Gebhardt cit., t. IV, págs. 241-262.

Witt frente al partido de los orangistas. Ese compromiso le lleva hasta aceptar misiones diplomáticas (su entrevista con Conde, al parecer cancelada). A este trasluz el Tratado teológico-político *se convierte en una obra «de encargo», en arsenal ideológico al servicio de una política. Pero esa expresión —«de encargo»— no tiene por qué ser despectiva, ni resulta incoherente con la figura intelectual que Espinosa había decidido adoptar. En esa introducción a su filosofía que es el* Tratado de la reforma del entendimiento *(escrito —y no publicado— con anterioridad a la* Ética) *Espinosa se había planteado, de entrada, cuestiones morales de carácter general, nada desdeñables para tratar de entender sus designios más profundos. Y, entre otras cosas, había escrito allí que para alcanzar la «naturaleza superior» (el fin propio del sabio) es preciso primero conseguir el conocimiento que a ella conduzca, y segundo, «formar una sociedad tal y como es de desear, al objeto de que el mayor número posible de hombres alcancen dicho fin con la mayor seguridad posible»[9]. Pensar la política no es, pues, para este «especulativo» algo intelectualmente espúreo, ni desmiente ese mundo —al parecer— de remota y helada pureza, en el que habitan los axiomas y teoremas de la* Ética. *Reputar de poco genuino —de «panfletario»— el* Tratado teológico-político, *o el* Tratado político, *revelaría un completo desconocimiento de los propósitos más generales de la filosofía de Espinosa. Efectivamente: Espinosa, que ha criticado la interpretación estrictamente «racionalista» de la conciencia humana (el* deseo *-ha dicho— es la esencia misma del hombre: no ha dicho la* razón), *ha sobreañadido a esa crítica otra tan importante o más que ella: la crítica de la implantación puramente subjetiva de esa conciencia humana; deseos, pasiones, ideas educadas o no, no son prácticamente posibles en el hombre sin que medie la* Ciudad *(el capítulo 17 del* Tratado teológico-político *no deja en este punto lugar a duda). Los intereses políticos de Espinosa no son, pues, accidentales: están en las raíces mismas de su filosofía.*

Y, de hecho, entre la Ética *—mundo de la pureza racional— y la obra política —mundo de la impureza— no hay divorcio teórico alguno. Por poner un ejemplo (que aquí no podemos probar): las ideas de derecho natural y de comunidad estatal que Espinosa desarrolla en el* Tratado teológico-político *y en el* Tratado político *no son sino aplicaciones de conceptos elaborados en la* Ética: *por ejemplo, los de* conatus *e «individuo compuesto». Colaborar con el partido de los de Witt, proporcionarle armas teóricas al limitar las pretensiones teocráticas, al sentar las bases de una teoría estatal libre de prejuicios religiosos, no es una actividad marginal: es un importante capítulo de su filosofía. Espinosa no quiso ser profesor; si lo hubiera sido, inevitablemente habría sido acusado de «hacer política», y acaso no hubiera sido defensa suficiente la de alegar que para un filósofo hacer política es explicar la lección*

[9] 8. Cfr. ed. Gebhardt cit., t. II. pág. 9.

15 del programa. Su negativa a ir a Heidelberg es, muy probablemente, fruto de la conciencia que tenía del problema.

Creemos, con todo, que es preciso puntualizar un poco más. No nos parece que Espinosa crea que la filosofía está al servicio *de la política; incluso lo más probable es que crea lo contrario, a saber: que la política es necesaria, desde su punto de vista de filósofo,* para *la práctica de la verdadera filosofía. Al fin y al cabo (y el libro V de la* Ética *no se deja leer de otra manera), la salvación humana se alcanza por el conocimiento. Espinosa pertenecería, pues, a ese tipo de pensadores que -pongamos por caso- consideran que el triunfo de la democracia no es deseable porque compone una mayor felicidad para el pueblo o cosas semejantes, sino porque significa la instauración de un esquema ontológico más racional. La democracia, para Espinosa, sería el régimen más perfecto porque en él se da una mayor acumulación de potencia —la potencia de todos los individuos reunidos—, y, siendo la «potencia» igual a «esencia» en todos los órdenes de la realidad, la democracia posee más «esencia», más estable realidad (diríamos: «persevera mejor en el ser») que otros regímenes: se acomoda mejor a lo que resulta ser más perfecto desde los supuestos ontológicos generales. Acaso este tipo de argumentación no atraería muchos votos en una campaña electoral. Pero es que el democratismo espinosiano tiene muy poco de halago al «vulgo»; la* beatitud *espinosista no tiene que ver con la felicidad hedonista. «Todo lo excelso es tan difícil como raro»: así concluye la* Ética.

Pero al menos la democracia pondría las condiciones para que eso fuese menos difícil y menos raro. Y, por lo demás, la defensa de una concreta política, en Holanda, es la defensa de aquello que permitiría que la filosofía pudiera cultivarse con independencia (unicuique et sentire, quae velit, et, quae sentiat, dicere concedatur)[10], *y eso lo representan mejor los de Witt que los orangistas. Es el Estado sostenido por los burgueses, y no la Iglesia aliada a los viejos aristócratas, el lugar de la razón. Entiéndase: de la razón* actual, *del* intellectus actu *encarnado en la realidad «existente en acto», y, por tanto, la razón posible. Espinosa piensa, en último término, como filósofo, y no como político. Pero su último compromiso filosófico pasa por la política como por una vía ineludible. La anécdota que nos lo recuerda arrebatado por la ira tras el asesinato de los de Witt es, pues, plenamente creíble: el fracaso, aunque fuera temporal, de un proyecto político racional, «deseable», justifica el estallido pasional.*

Con esto, hemos subrayado aquellos aspectos de la personalidad de Espinosa que nos interesaba poner de relieve, sin pretender reconstruir por entero una completa

---

[10] 9. *Tractatus theologico-politicus,* Praef., ed. Gebhardt, t. III, página 12.

«biografía». Buena parte de esa biografía la llena, desde luego, la redacción de la Ética. *Se trata de la obra que tenemos que presentar y, después de haber intentado sugerir que no es la única fuente genuina del pensamiento espinosiano, es justo decir que sí es, por lo menos, su más depurada creación técnica filosófica. Sin pretender agotar su riqueza, vamos a decir algo de ella.*

Una manera muy impresionante de abordar la Ética *consiste en considerarla como si se tratase de un lenguaje* expresivo. *Unamuno, empeñado en hablarnos del «hombre Espinosa», lo encontraba palpitante bajo las áridas fórmulas de su obra fundamental. «Si se lee la* Ética *como lo que es: un desesperado poema elegíaco...», decía en* El sentimiento trágico de la vida. *Tras la serenidad* ordine geométrico, *tras la olímpica posición de quien afecta contemplar las cosas* sub quadam specie aeternitatis, *hallaba Unamuno la agonía de un hombre («de carne y hueso») que se debate contra el terror de la finitud. Alguien que necesita* demostrar *que «un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte», y que pretende establecer el concepto («¡el concepto, y no el sentimiento!», se escandaliza Unamuno) de «felicidad». Pero — sobreentiende Unamuno — una demostración no es un consuelo definitivo: de ahí que la* Ética *sea una obra trágica. Su distanciada grandeza se resuelve, a la postre, en el gesto desesperado de quien pretende aliviar la incurable enfermedad de su finitud con el miserable remedio de una infinitud impersonal que a nadie puede satisfacer, empezando por el autor. La cadena de proposiciones que conducen a nuestra «salvación» tiene, en todo caso, la sublimidad de las cimas inhabitables: para ningún hombre de carne y hueso son accesibles.*

De un modo muy distinto, puede abordarse la Ética — *y ello ocurre con frecuencia — como si consistiese, más bien, en un lenguaje* apelativo. *La* Ética *sería algo muy distinto de lo que nos ofrece esa visión trágico-estética, según la cual puede en todo caso conmover, pero nunca convencer. La* Ética *contendría, muy al contrario, un pensamiento sobre todo terapéutico, una verdadera* consolatio philosophiae. *Propondría, más que nada, una actitud moral, de difícil acceso quizá, pero transitable. Citemos, por citar algo, un texto de G. Friedmann, escrito en el contexto de la comparación «Espinosa-Leibniz». «A pesar de la soberana indiferencia de la* Ética *hacia nuestras pequeñas necesidades humanas, hacia nuestras finalidades subjetivas ...el espinosismo nunca ha dejado de ejercer atracción y de otorgar fortaleza, y sigue siendo un hogar al que los hombres han venido, vienen y vendrán en busca del rudo aliento de un pensamiento honrado (¡honrado si los ha habido!), perfectamente sereno y apaciguador. Pero ¿quién se dirigiría para ello al* Discurso de Metafísica *o a la* Teodicea *? Leibniz, que podía jugar en todos los tableros ...ha perdido; Spinoza rehusando jugar, ha ganado»*[11].

[11] 10. G. FRIEDMANN: *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1962, p. 24. Traducción nuestra.

Estas dos versiones —expresiva y apelativa— del lenguaje de la *Ética* no carecen de interés, pero podría pensarse que no recogen lo que hay en ella de específicamente filosófico. Es cierto que la sospecha «psico-analítica» de Unamuno, acerca del carácter trágico de la *Ética*, siempre puede rondarnos (por remota que sea la posibilidad de su comprobación); es cierto también que declaraciones como la citada de Friedmann reflejan lo que a mucha gente le ha pasado con la *Ética*. Pero, por una parte, cabe decir que la «significación trágica» de una filosofía (aun cuando no se trate ya de psicoanálisis, sino de socioanálisis, como el que justificó para Goldmann hablar de la «tragicidad» de Pascal o de Kant) no es concepto que pueda agotar la significación de esa filosofía. Y, por otra parte, tampoco puede agotarla su significación « consoladora».

Al decir que una filosofía es «trágica» (viéndola como lenguaje expresivo), esa filosofía es vista desde fuera; sus contenidos teóricos son puestos en relación con otra cosa: sean las aspiraciones subjetivas del filósofo, sean las de la clase social que representa. Aquellos contenidos teóricos —vistos así, desde fuera— intentarían vanamente representar un orden conceptual, cuando lo que harían sería expresar la distancia entre unas aspiraciones y unos resultados de hecho. La verdad de la teoría —verdad de la que serta inconsciente la teoría misma— residiría en el desajuste entre ella y la realidad (entendiendo por «realidad», ya la psicológica, ya la social). Ahora bien: Espinosa puede haber sido un vasto abismo de desesperación, o la burguesía alemana el lugar del «quiero y no puedo»: no por ello la filosofía de Espinosa o la de Kant han de ser diagnosticadas como «trágicas» (dejamos de lado a Pascal y la cuestión de la *noblesse de robe* francesa, porque lo primero discutible es que el pensamiento de Pascal sea filosofía). ¿Por qué no serían «trágicas»? Hay una razón fundamental: porque, desde *dentro* de esas filosofías, están previstas ya las categorías que permiten luego pensarlas desde «fuera»: ese «fuera» *reductor* queda él mismo *reducido* por conceptos filosóficos que están dentro. Así, el psicoanálisis unamuniano de Espinosa no sería un astuto desvelamiento de algo absolutamente inconsciente para Espinosa mismo; Espinosa habría reconocido que el conocimiento es, en el hombre, una manifestación del *conatus* que constituye la esencia de todo ser. Para decirlo de un modo llamativo: Espinosa habría reconocido que el conocimiento se da en función de la vida, y no la vida en función del conocimiento (cfr. *Eth.*, III, Def. 1 de los afectos). Cierto que el conocimiento está en lo más alto, pero, si lo está, es porque produce la *salvación*: siempre una función práctica. Que Espinosa elabore su filosofía porque «*quiere* perseverar en el ser» no sería, pues, un descubrimiento de Unamuno; Espinosa habría estado totalmente de acuerdo con semejante explicación, e incluso podría haber dicho: «¿y por qué, si no, iba yo a elaborar una filosofía?».

(Digamos que lo mismo ocurre con la «tragicidad», ahora social, de Kant: reconocer que la filosofía —y en su momento más alto: el sistemático— está ligada a una realidad mundana *de problemas que la rodean y que la preceden, es algo que hace Kant ya desde la arquitectónica de la razón pura; el propio concepto de «filosofía mundana» de Kant es uno de los fundamentos que hacen posible, precisamente, la interpretación que Goldmann hará de él... en términos «mundanos».) Tanto en Espinosa como en Kant, la reducción «expresiva» se encuentra con que en esas filosofías hay materiales que permitirán construir la posibilidad misma de tal reducción: ahí está la ironía del asunto. En cieno sentido, cuando se «descubren» esas cosas se descubren Mediterráneos, aunque —desde luego— siempre pueda ser interesante precisar, en la medida de lo posible, los componentes de eso que los filósofos han reconocido más bien en general (pero que han reconocido).*

Ahora bien, la versión de la Ética *como* consolatio *tampoco puede agotar su significación. Si la filosofía de Espinosa ejerce esa función, es cierto que no se trata de una función específicamente filosófica. Diríamos, en este contexto, que la lectura del libro V de la* Ética *puede ser sustituida, a efectos de la obtención de un satisfactorio equilibrio espiritual, por la ingestión de meprobamato: y acaso ventajosamente, si lo que se desea son efectos inmediatos. Pero ingerir meprobamato no es una actividad filosófica, al menos directamente.*

En vista de todo ello, parece sólo quedar la posibilidad de considerar el lenguaje de la Ética *como un lenguaje* representativo: *conceptos que establecen tesis que tienen que ver con una verdad.*

La forma *misma de la* Ética *parece propiciar, inmediatamente, esta manera de considerarla. Axiomas, definiciones, teoremas: la marcha de una verdad que procede demostrativamente, según el orden geométrico. Si Espinosa ha escrito así la* Ética, *¿por qué no tomárnosla literalmente y* leerla, *simplemente, comprobando si lo que allí pretende estar demostrando está bien demostrado? ¿Comprobando, en suma, directamente y sin más rodeos, su verdad o falsedad?*

Esta manera de interpretar la significación «representativa» de la Ética *es la que, últimamente, habría puesto en circulación una obra como la de Martial Gueroult, tan alabada —en lo que tiene de pura aprehensión inmanentista de una forma indisociable de cualquier «contenido» — por Gilles Deleuze*[12]*. Ahora bien: ¿la significación «representativa» de la* Ética *sería, como pretenden estos autores,*

---

[12] 11. M. GUEROULT: *Spinoza. Dieu (Ethique, I),*París, Aubier-Montaigne, 1968. G. DELEUZE: «Spinoza et la methode genérale de M. Gueroult», en *Revite de Méthaphysique et de Morale,* 74 (1969).

absolutamente inseparable de su forma geométrica ? De esto vamos a ocuparnos ahora, y, a partir de ello, diremos lo que, para nosotros, es el fundamental contenido representativo de la obra que presentamos.

Para Deleuze, el mérito fundamental de la obra de Gueroult sobre Espinosa ha consistido en ceñirse al ordre des raisons, en no interpretar, sino leer. «Comprender la Ética» significaría comprender cómo es coherente, «asociarse al proceso demostrativo» de Espinosa, como Gueroult dice. No se trata de interpretar —la interpretación falsea—, sino de comprender literalmente que Espinosa ha dicho lo que quería decir y en el orden en que quería decirlo. La única introducción posible a la Ética sería, de algún modo, una invitación a su lectura atenta.

Aquí no podemos discutir algo que ni siquiera hemos podido exponer con algún detalle. Si mencionamos a Gueroult y Deleuze, es tan sólo como pie para entrar en la cuestión funda- mental de la forma de la Ética. El lector ordinario pensará que es una extraña forma: ¿por qué no exponer sus tesis en un lenguaje más «informal» ? En realidad, es una forma nada «extraña»: la de la Geometría de Euclides. Espinosa, al proceder así —ordine geométrico— parece comprometerse sin ambages con la verdad de lo que dice, representándola de la manera más rigurosa. Frente a una demostración geométrica, parece que sólo cabría tomarla o dejarla: o aquello está «bien» o no. De ahí que la posición de Gueroult parezca tan plausible: dado el compromiso racionalista absoluto que Espinosa tiene el valor de afrontar, la única actitud posible ante su Ética sería la de leerla cuidadosamente, Proposición tras Proposición, prestando nuestro asentimiento necesario a lo que dice. ¿Necesario? Puede ocurrir que no: puede que tengamos que reconocer que la deducción no es perfecta.

0 bien sí lo es. Si es perfecta, seremos espinosistas y no «comentaremos» la Ética (la citaremos, simplemente). Si no lo es, ¿diremos que Espinosa estaba «equivocado» y que, por tanto, no nos interesa? Conclusión incómoda: y, sin embargo, coherente con el método de la «literalidad». Por una parte, decir que la Ética es, así a secas, «la verdad» no parece muy sensato; sobre la lógica de las deducciones espinosianas ha habido debates, se le reconoce una mayor o menor coherencia, pero nadie está dispuesto a admitir que sea perfecta. Hay varias razones.

Por de pronto, Espinosa se sirve, en ocasiones, de afirmaciones contenidas en los Escolios para demostrar Proposiciones ulteriores. Ahora bien, los Escolios mismos no están «demostrados», o, al menos, no lo están en el sentido riguroso en que pretenden estarlo las «Demostraciones». Los Escolios son glosas que, sin duda, pretenden ser racionales, pero que no siguen la estricta línea deductiva; ello no quiere decir que Espinosa no les dé importancia —al contrario: se ha dicho que en los Escolios están

las declaraciones más características del espinosismo—, pero sí quiere decir que su posición en el «orden geométrico» es muy particular. Por otra parte, Espinosa no tiene de los procedimientos deductivos las ideas que consideramos hoy indispensables para que esos procedimientos sean tales. Por ejemplo: el Axioma 2 de la Parte V es declarado evidente en virtud de una Proposición anterior, y el Postulado 1 de la Parte III es llamado «Axioma» y apoyado, asimismo, en Lemas anteriores: ello parece introducir cierta confusión en la idea de la independencia de los Axiomas (y el requisito de la independencia de los axiomas nos parece hoy normal). Además, Espinosa se ha servido del «orden geométrico» para exponer opiniones ajenas —opiniones que, conviene señalarlo, no compañía por completo—: sus Principios de la filosofía cartesiana están escritos siguiendo el mismo método que la Ética (este argumento posee fuerza relativa, pues podría reargüirse que la Ética expresa el pensamiento definitivo de Espinosa; pero manifiesta, en todo caso, un aspecto simplemente expositivo del orden geométrico, desde cuyo aspecto ese orden no es un necesario ni exclusivo generador de verdad, por sí mismo). Añadamos que, en dicho orden, se cuelan de rondón curiosas «incoherencias» (o que parecen tales, tomando literalmente el orden deductivo). Así, en la Parte I, Espinosa da por sentado que Pensamiento y Extensión son realidades (véase Corolario 2 de la Proposición 14, y Escolio de la Proposición 15, por ejemplo), antes de haber demostrado que lo son. En efecto, en el Corolario 2 de la Proposición 14, Espinosa dice que «deduce» de esa Proposición («no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios») el que la «cosa pensante y la cosa extensa», o bien son atributos de Dios, o bien afecciones de esos atributos. Ahora bien, eso no es «demostrar» la realidad del Pensamiento y Extensión. El razonamiento tiene la siguiente forma: «no hay substancia alguna fuera de Dios; hay Pensamiento y Extensión; luego éstos, no pudiendo ser substancias, serán o atributos o modos». Pero el hecho de que haya. Pensamiento y Extensión no está «demostrado»: está demostrado sólo que, si los hay, no son substancias, sino atributos (o modos). Espinosa debió pensar que, efectivamente, la realidad de Pensamiento y Extensión no estaba demostrada: prueba de ello es que las Proposiciones 1 y 2 de la Parte II están destinadas precisamente a demostrar eso. Y, sin embargo (basta leer el ya mencionado Escolio de la Proposición 15 de la Parte I), Espinosa ha contado con esas realidades como tales antes de haber demostrado que lo eran. Ha contado con ellas por vía extradeductiva, en suma. (Conste que, para nosotros, eso no es un simple «descuido» o «incoherencia»: pero aquí no podemos probar el sentido profundo de esa aparente quiebra del orden deductivo.) Así también, la realidad del pensamiento humano es establecida, en la Parte II, como un axioma (el 2: homo cogitat), siendo así que la realidad del Pensamiento como atributo divino es un teorema (la Proposición 1 de esa Parte). ¿No habría sido deductivamente más coherente inferir la existencia del pensamiento humano (al fin y al cabo, parte de la naturaleza), de la existencia de Pensamiento en la Naturaleza, en general? Pues no es eso lo que hace Espinosa, como vemos. Que no lo haga querría

decir -según pensamos - algo muy importante (que aquí tampoco podemos extendernos en probar), a saber: que Espinosa distingue diferentes clases de «pensamiento», en diversos planos ontológicos. Pero eso no queda patente en el orden deductivo: hay que «interpretarlo» al margen de ese orden.

Decimos todo esto para intentar sostener que esa «extraña forma» de la Ética *no debería ser tomada de un modo absolutamente literal: si el interés del contenido de la Etica fuese completamente inseparable de su forma deductiva explícita, entonces las «ambigüedades» de esa forma deductiva desproveerían a la* Ética *de interés. Y nuestra tesis es que sigue teniendo interés, pese a las ambigüedades o imperfecciones de su forma. No por ello vamos a decir que la forma de la* Ética *es irrelevante: el hecho de que Espinosa se haya tomado el enorme trabajo de componerla precisamente así debe querer decir algo. Un esfuerzo técnico de esa magnitud (uno de los mayores de la historia de la filosofía) no puede ser interpretado como un mero capricho o, según algunos llegaron a pensar, como una especie de ironía, de disimulo: como si al hablar* ordine geométrico *pretendiera una fingida asepsia que ocultase hipócritamente la penetrante infección del contenido. El esfuerzo hubiera sido desproporcionado al propósito y, desde luego, a los resultados: esa forma «aséptica» no impidió que, ya desde el* Diccionario *de Bayle, fuese interpretado Espinosa como ateo. El engaño era demasiado ingenuo como para que alguien tan poco ingenuo como este cauteloso filósofo lo reputase eficaz.*

Parece evidente que Espinosa escoge la forma geométrica, sencillamente, porque se trata del prototipo de una forma racional: la construcción de conceptos según un orden rigurosamente demostrativo. Parece así llevar a su colmo el proyecto gestado en el racionalismo cartesiano: la forma matemática más rigurosa es aplicada a lo más alto, a la metafísica. Pero —según creemos— al ejecutar ese proyecto, el resultado es tal que esa forma geométrica, prototipo de racionalidad, queda desbordada desde su propio interior. El contenido del pensamiento de Espinosa sería de tal naturaleza que esa forma geométrica, sin dejar de ser la forma racional por excelencia (para la época), muestra, *al ser desarrollada, sus propias limitaciones internas. Para decirlo de una vez: sin mencionar nunca —por supuesto— la palabra «dialéctica», la contextura del pensamiento de Espinosa es dialéctica, y, al serlo, constituye una crítica racionalista del racionalismo. Si pensamos que la forma explícita de su obra es puramente lógico-deductiva (una forma donde la contradicción no cabe, por principio), la característica que acabamos de insinuar no es la menos interesante del pensamiento de Espinosa.*

No podemos extendernos; pongamos, rápidamente, un ejemplo de la propia Ética: *los textos iniciales del Libro I*[13]*. Su análisis nos llevaría a esta conclusión, compendiosa*

---

[13] 12. Cfr. nuestro artículo «Dialéctica en los textos iniciales de la *Ética* de Espinosa», en *Revista de*

de cuanto

queremos decir: «... hay por lo menos una Definición de la Etica, *indispensable en el orden deductivo —pues de ella se deducen teoremas— que, para poder ser deductivamente relevante, necesita ser falsa, en el sentido de «falsedad» previamente definido por Espinosa, pero esa falsedad no significa ruptura del orden deductivo, sino una condición de su funcionamiento». Esa Definición sería la 3 de la parte I.*

Espinosa arranca de un conjunto de Definiciones: la 3 es la de substancia: *«lo que es en sí y se concibe por sí». Esas Definiciones son intensionales: no contienen referencia alguna a la extensión del concepto definido (Espinosa, en el Escolio 2 de la Proposición 8, comentará que «ninguna definición expresa un número determinado de individuos», ya que, para hablar de número, es preciso la exhibición de las* causas *que producen tal o cual número concreto, y no otro). Por tanto, la Definición de substancia no dice cuántas substancias hay. No hay razones para suponer que hay una, pero tampoco, desde la nuda definición, para suponer que hay varias.*

El caso es que, a partir de la Proposición 1, Espinosa empieza a proceder como *si hubiera varias substancias (dice: «dos substancias...» —Proposición 2—, «toda substancia...» —Proposición 8). Suponiendo que hay varias, extrae las consecuencias: llega a concluir que «toda substancia es necesariamente infinita». Y de ahí pasará a probar que sólo hay una.*

¿ Qué nos revela esa manera de proceder? Que Espinosa, para demostrar que hay una única substancia, tiene que partir de la hipótesis de que hay varias. ¿Por qué? Porque si la substancia definida en la Definición 3 se sobreentiende que es ya *la substancia única e infinita, entonces de ella no podrá deducirse nada: sería inutilizable a efectos deductivos, y no ocurre esto, ya que mediante esa Definición Espinosa demuestra otras cosas. ¿ Y por qué no podría deducirse nada de ella si se la sobreentendiese así? Porque de una realidad absoluta, que contiene en sí* todo, *indistintamente,* nada *puede inferirse distintamente. Si la substancia de la Definición 3 es infinita y única, entonces* todo *lo demás «es en ella, y se concibe por ella»; pero decir que todo es en ella y se concibe por ella quiere decir que la deducción de algo a partir de ella puede empezar, indistintamente, por cualquier parte: quiere decir que de ella no puede obtenerse ninguna consecuencia* determinada, *por lo mismo que pueden obtenerse, indeterminadamente, todas las consecuencias. Entonces, y supuesto que de ella sí se deduce determinadamente algo (por ejemplo, la Proposición 2, demostrada sin más requisito que la Definición 3), la substancia, presupuesta en la Definición 3, al no ser*

Occidente, septiembre, 1974.

una, será plural. Y eso es lo que ocurre: Espinosa empieza a hablar de «dos substancias...», etcétera, en cuanto empieza a usar la Definición 3 a efectos deductivos.

Ahora bien: suponer que la Definición 3 se remite a una pluralidad (aunque sea «hipotética») es suponer una falsedad. *En efecto: ¿qué es, para Espinosa, la falsedad? En el* Tratado de la reforma del entendimiento *— esa introducción epistemológica a la* Ética— *nos responde: «...la falsedad consiste en afirmar algo no contenido en el concepto de una cosa». Pues bien: la pluralidad es algo no contenido en el concepto de substancia (como vimos: la definición no conlleva referencia a número). Luego la suposición de la pluralidad es falsa. Falsa, además, por partida doble: pues la unidad de la substancia va a ser demostrada,* después: *será una* verdad *de la* Ética.

Y, sin embargo, esa suposición falsa es necesaria para que la deducción comience su curso. La verdad de la unidad de la substancia será obtenida partiendo de las consecuencias que se derivan de suponerla no única. Esa verdad negará *la suposición de partida, aunque haya sido obtenida partiendo de ella. No parece absurdo hablar, entonces, de que en el orden deductivo de la* Ética *se ha colado la dialéctica. Hay una hipótesis negada, hay absoluta destrucción de la hipótesis (una vez obtenida la verdad de la substancia única, no reaparecerá en la* Ética *la posibilidad de pluralidad), hay cancelación de una contradicción entre lo implicado por la noción de «definición» (que no incluye determinación extensional) y el ejercicio deductivo de esa definición (que sí la incluye).*

Algunos inferirán quizá, de todo ello, que acaso Espinosa estaba loco. Que todo eso de las negaciones y las contradicciones son maneras extravagantes de referirse a asuntos que pueden ser expuestos sin negar nada y sin contradecir nada. Que, a la postre, se trata de cuestiones tan metafísicas (nada menos que la idea de «substancia») que no es extraño que puedan reexponerse en términos dialécticos: sobre esos sinsentidos puede decirse cualquier cosa. Con todo, creemos que puede defenderse la cordura de Espinosa.

Esa cordura radicaría en que la exposición metafísica de la substancia, que es la base de la Ética, *resulta ser* crítica, *y no dogmática. Su racionalismo deductivo, su, al parecer, obsesiva manía racionalista por demostrar nada menos que* todo *(que lo convertiría en el paradigma de una creencia absoluta en la razón deductiva), incluiría, dentro de ese orden racionalista de conceptos, un concepto él mismo* racional *que constituiría el límite de esas pretensiones racionales. Ese concepto sería el de substancia, identificado con el de Dios o Naturaleza. Pues, a fin de cuentas, ¿qué es la substancia? La realidad más alta («lo que es en sí y se concibe por sí»). ¿ Qué es Dios, o sea, la Naturaleza? «Una substancia de infinitos atributos» (Definición 6,*

Parte I). Dios (Proposición 14, Parte I) es la única substancia. Resulta que la más alta realidad, la realidad *por antonomasia (la substancia, que no depende de nada), es absoluta pluralidad e indeterminación: ninguna realidad determinada constituye su esencia, pues entre los atributos no hay orden alguno, son todos de igual importancia, y además son infinitos (esto es, inconmensurables: sólo conocemos dos —Pensamiento y Extensión—, pero el concepto de Dios no se agota en esos dos: lo infinito desconocido es tan relevante para el concepto de Dios como lo conocido).*

Ciertamente, la substancia es una: *no hay otra substancia de infinitos atributos. Dicho de otro modo: no hay más que una infinitud absoluta (infinitudes «en su género», o en acto, puede haber más de una —lo que no resultará extravagante a quien piense, por ejemplo, que hay infinitos números naturales, y otras tantos infinitos números pares...—, pero ése es otro concepto de infinitud, que no atañe a la substancia y aquí no nos interesa ahora). Lo que está diciendo Espinosa (y eso no ha sido comprendido por tantas interpretaciones «panteístas») es que la* realidad en general *(el Ser en general: el objeto de la Metafísica general), esa realidad que no está afectada por determinaciones, es absolutamente* plural: *consiste en ser infinita, en ser inabarcable. Esto es: consiste en algo de lo que no puede tenerse un concepto determinado, delimitado, definido... ¡y, sin embargo, se tiene un concepto de ella! Y un concepto* correcto *(la Definición 6 de la Parte I): en una carta a Tschimhaus[14], dice Espinosa que su Definición 6 es correcta porque —como debe hacer toda definición genética, modelo de definición— «expresa la causa eficiente» de lo definido. La paradoja, la ironía dialéctica que se cierne sobre el orden geométrico, no puede ser más completa: el concepto de Dios está bien formado (como lo estaría el concepto de esfera obtenido a partir de la idea de semicírculo), porque expresa la causa eficiente; pero, ¿cuál puede ser esa causa, si Dios* «causa sui*? Sólo los infinitos atributos que «constituyen» a Dios. Pero —seguiremos preguntando— ¿cómo puede conocerse racionalmente una infinitud absoluta, si implica inconmensurabilidad entre sus componentes? Diría Espinosa: «sólo mediante un concepto bien formado podría conocerse algo». Y, ¿cuál es ese concepto, en este caso? «El de la Definición 6». Pero —diremos— ¡si ese concepto incluye la infinitud! Y aquí el silencio, un irónico silencio.*

¿Qué ocurre, entonces? Que hay por lo menos una realidad bien definida que, estándolo, no puede conocerse en el mismo sentido que las otras realidades bien definidas, pues su definición *consiste en una* indefinición: *la absoluta pluralidad. Espinosa está diciéndonos: «vamos a exponerlo todo* ordine geométrico, *vamos a deducir la realidad». Al deducir la realidad, se preguntaría: «¿y, para empezar, qué es*

[14] 13. La *Epístola LX,* de la ed. Gebhardt cit., t. IV, páginas 270-271.

la Realidad con mayúscula, la realidad por excelencia, la realidad en sí?». Y contestaría: «la realidad, entendida del modo más absoluto, más real, más en sí (la substancia, Dios), no es, propiamente, nada determinado». Al preguntarse por la Realidad con mayúscula, la respuesta implícita bajo la normal apariencia de «un concepto más» positivo, en el orden del razonamiento, es negativa: no hay tal cosa como «la» Realidad con mayúscula. La definición de Dios lo desdibuja.

Se dirá que eso es la negación del monismo: y es verdad. Porque el caso es que — aunque otra cosa se haya dicho tantas veces— Espinosa no era un «panteísta», si por «panteísta» se entiende el que considera que toda la variedad de las realidades está informada, de manera más o menos misteriosa, por algo que la reconduce a unidad. Los románticos alemanes (Schelling sobre todos) creyeron ver en Espinosa un ilustre precedente de su panteísmo (el suyo sí lo era, y bien romántico). Hegel -siendo él mismo monista — fue más agudo: ya vio que Espinosa era «acosmista», que la Substancia no era Sujeto y que, por tanto, no era lo mismo que su Idea. «La Realidad en su conjunto» no iba a ninguna parte previsible; simplemente, porque «la Realidad en su conjunto» no era nada positivo, para Espinosa. De ahí infirió Hegel que Espinosa era un monótono teísta, que (como el Schelling que atacaba, en la Fenomenología) «lanzaba todo al abismo de una identidad única»: la Substancia lo era todo, pues los modos, la diversidad de la realidad empírica, para Hegel ordenada en su totalidad, eran para Espinosa pura apariencia. Pero ahí se equivocaba: Espinosa iba más lejos en su profundidad.

En efecto: tras decir que Dios no era nada determinado (algo incognoscible por la vía de la determinación, como ocurrirá con el Noúmeno kantiano), Espinosa dice también, con igual energía (lo que dice como un teorema: la Proposición 24 de la Parte V), que «cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios». La cosa resulta, al parecer, desesperante, pues la incoherencia no puede ser más manifiesta. Si Dios es la infinitud inagotable, ¿qué sentido tiene decir que lo conocemos «más» cuando conocemos las cosas singulares —los modos— que nunca lo agotarán, pues, propiamente, Dios no está «compuesto» de modos: hay un sentido en el que su concepto no es ése, no es el de la totalidad de los modos, pues «los modos no pueden formar un atributo» y, por tanto, no pueden «formar» a Dios?[15]. Sin embargo, así es: las dos cosas son verdad a la vez. Y así vemos cómo Espinosa, desde el interior de su proyecto «racionalista absoluto», lo limita y critica, a la vez que lo ejercita. Estamos obligados a conocer las realidades particulares (Extensión, Pensamiento, o lo que en el futuro pueda caer bajo nuestro conocimiento) a través de

[15] 14. La expresión «los modos no pueden formar un atributo» pertenece al *Breve Tratado, Diálogo Segundo,* ed. Gebhardt, t. I, pág. 32; cfr. la traducción francesa de Appuhn, cit., t.I, página 62.

sus modos. Conocer esas realidades significa conocerlas de un modo racional (hay un ordo et connexio *de las ideas, las cosas físicas y los acontecimientos psicológicos); a esa tarea se aplica Espinosa en buena parte de la* Ética: *a conocer modos de la Extensión —sistema de los cuerpos — y modos del Pensamiento —de un lado, las afecciones humanas, y de otro lado (pues «Pensamiento» posee dos sentidos), el orden racional mismo, el pensamiento «en Dios»*[16]*. Pero nuestro conocimiento nunca será definitivo, cerrado, cancelado, perfecto..., porque el concepto de Dios lo impide. Nuestra confianza racionalista está justificada (diría Espinosa) —¿cómo conoceríamos si no es a través de un orden y conexión racionales?—, pero no está* absolutamente *justificada, porque no hay un conocimiento absoluto: Dios es infinito. Conocer fenómenos es posible e indispensable, pero agotar a Dios es imposible: «no hay ciencia del noúmeno», diríamos.*

Y así, la metafísica se corta las alas a sí misma. Espinosa no es el «dogmático» frente al «crítico» Descartes: parte, sí, de Dios y no del cogito *tras la duda metódica, pero ese Dios del que parte, esa «realidad* independiente de la conciencia», *es ella misma problemática: ningún dogmatismo puede apoyarse en ella como en un precedente.*

En el seno del propio racionalismo, partiendo del método que expresa mejor que ningún otro la razón de su época —la lengua matemática—, muestra *Espinosa las limitaciones de ese «racionalismo absoluto». Ese juego de escondite entre Definiciones y realidades, entre premisas y consecuencias, no es incoherencia ni sandez: es la «vida misma de la materia»*[17] *de lo que está tratando: la efectiva contradicción entre un orden deductivo, asumido por ser expresión de la racionalidad, y el contenido de ese orden, el contenido de ciertos conceptos contenidos en él, que rompen la rosada pretensión de tratar la realidad como algo íntegramente inteligible. La ironía profunda de Espinosa consistiría en esto: en que era aún más que un ilustrado racionalista más o menos revestido de una embriaguez divina, porque la ilusión de la deidad no era en él sustituida siquiera por la ilusión de la Realidad Racional. El romanticismo idealista (con el que Espinosa tiene, por otro lado, tantos puntos de contacto: pensemos, por ejemplo, en su concepción del Estado, dada en los marcos implícitos de una idea similar a la del «Espíritu Objetivo» hegeliano)*[18]*, siendo posterior, no llegó a*

---

[16] 15. Aquí no podemos desarrollar todo esto. Cfr. nuestro libro *El materialismo de Espinosa,* ed. Revista de Occidente, especialmente el cap. 5.

[17] 16. Como Marx decía a quien reprochaba, de algún modo, lo «extravagante» de su método dialéctico: véase el Postfacio de la segunda edición alemana de *El Capital,* pág. XXIII del tomo I de la trad. esp., tercera ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

[18] 17 Es la idea de *intellectus infinitus actu:* cfr. cap. V, sección 4, de nuestra obra cit. *sufra* (nota 15).

tanto: al fin y al cabo, Hegel —sin negar su importancia para la historia del materialismo —fue un monista. Si el pluralismo es indisociable de la idea de materialismo ' (de un materialismo no metafísica), y si éste lo es también de una permanente reconstrucción de «la realidad», que, elaborando continuamente esquemas racionales de explicación de los fenómenos, somete a éstos, también continuamente, a una crítica que regresa hasta los fundamentos, en virtud de la cual ninguna explicación puede darse por cancelada, sin caer por ello en el escepticismo (toda vez que esa construcción racionales tan necesaria como aquella crítica), entonces Espinosa está en la línea del materialismo: esa tarea infinita es la suya.

Naturalmente, la Ética *es mucho más de lo que hemos dicho, con ser ello decisivo en la historia del pensamiento filosófico. La* Ética *es, por ejemplo, la elaboración de un sistema de los modos de la Extensión (Parte II), en la que Espinosa reexpone el mecanicismo de manera que insinúa la idea de estructura y, con ella, acaso ideas muy importantes de la constelación biológica o cibernética: en los Lemas que van tras la Proposición 13 de esa Parte, se contienen, todo lo «en estado metafísica» que se quiera, las ideas de «invariancia en las transformaciones» y de «autorregulación» de un sistema. También la* Ética es *un tratado muy poco «espiritualista» sobre el alma humana, la cual, de alguna manera, no es sino el correlato emotivo, intelectivo y pasional de movimientos de las Partes del cuerpo... También la* Ética *es un reconocimiento de las pasiones como realidades, y de que el deseo es la esencia del hombre, del que arranca para conocer. Espinosa describe las pasiones con un distanciamiento que no es la menor de las contribuciones a la grandeza de su estilo filosófico. Tropezamos con Proposiciones chocantes: «La humildad no es una virtud», «El que se arrepiente es dos veces miserable»... El mundo ético de Espinosa permanece alejado del cristiano. Y, para remate, esa Parte V donde el estoicismo encuentra quizá su intérprete más acabado, donde la* beatitudo, *que es negación de la esperanza escatológica, muestra su estatura ética frente a todo consuelo para uso del vulgo. En forma «mística», remata Espinosa su* Ética *con el amor intelectual de Dios: pero esa ascensión en el camino de la perfección —como alguien ha dicho—[19] no tiene nada de subida al monte Carmelo. Ese Dios al que se ama no puede amarnos; conocerlo no es fundirnos en el regazo que nos ofrece la vida supraterrena o —pongámosla cancelación de toda alienación, sino permanecer «muy consciente de sí y de las cosas», sabiendo que la salvación no está en otro mundo, ni en un mundo «mejor», sino en éste. «La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma.» Ello no impide que hagamos un esfuerzo por un mundo mejor —por la realización histórica de lo que sabemos es racional—, pero sí impide creer que ese mundo vaya a ser*

[19] 18. R. MISRAHI: .El camino espinosista para llegar a la salvación puede parecer una difícil pendiente. Pero no es un Carmelo místico lo que nos propone, no es la apaciguadora Noche lo que busca...., *Spinoza;* París, Seghers, 1964, página 119. Traducción nuestra.

«mejor» porque nos halague. A fin de cuentas, no hay muchas probabilidades de que la superación de nuestras actuales condiciones de vida —tal y como esa superación parece posible: *no en el reino de Utopía— vaya a proporcionarnos grandes placeres. Y, sin embargo, esa superación se nos impone. Colaborar con esa imposición parece, pues, más sabio que ignorarla, o disfrazarla de imposibles maravillas. Para Espinosa, y para la actitud intelectual práctica que su filosofía propicia, vale lo que Spengler puso como epifonema de su obra (aunque se esté lejos de ella):* ducunt fata volentem, nolentem trahunt.

Conocemos tres traducciones castellanas de la Etica. *Hemos confrontado constantemente la de Rodríguez Bachiller, Buenos Aires, Aguilar, 2.ª edición, 1961, que recientemente ha sido reeditada. Asimismo la de Óscar Cohan, México, Fondo de Cultura Económica, 1958. Sólo a última hora hemos podido ver la de Juan Carlos Bardé —con notas de V. E. Lollini, Buenos Aires, Librería Perlado eds., 1940, sobre la cual no podemos dar un juicio definitivo.*

La traducción de Rodríguez Bachiller (que ha sido reimpresa en 1974 por Aguilar, con todas las erratas —que no son pocas— de las anteriores ediciones), tiene de bueno lo que de bueno tiene la excelente traducción francesa de Charles Appuhn (de la cual tenemos a la vista la edición de Garnier-Flammarion de 1965). Aunque Rodríguez Bachiller dice en su prólogo que está «acostumbrado a saborear el sentido exacto de los términos latinos», parece que su fidelidad a Appuhn le lleva, a veces, a perder el sentido del gusto. En el Apéndice de la Parte I, dice Espinosa que «...non minora cerebrorum, quam palatorum *esse discrimina»; Rodríguez Bachiller traduce, curiosamente: «no hay menos diferencia entre los cerebros que entre los* palacios *» (p. 87 de la 2.ª ed. citada). Esa confusión entre «palacios» y «paladares» es muy plausiblemente explicable a través del francés* palais, *que consta, naturalmente, en la traducción de Appuhn (p. 67). En el Escolio de la Proposición 59 de la Parte III, donde Espinosa dice «... ut nullo* numero *definiri queant», y traduce Appuhn «... qu'on ne peut leur assigner aucun* nombre», *R. Bachiller vierte «... que no puede asignárseles* nombre *alguno». Hasta en alguna carta esto es visible: por ejemplo, en el Escolio I de la Proposición 18 de la Parte III, el condensadísimo texto espinosiano («Ex. gr., quatenus ipsam vidimus, aut videbimus,* nos refecit, aut reficiet...»), *que Appuhn traduce, con perífrasis «clasicizante», «par exemple, en tant que nous l'avons vue ou la verrons,* qu'elle a servi à notre réfection ou y servira...», *es traducido por R. Bachiller «...por ejemplo, en cuanto la hemos visto o la veremos,* ha servido o servirá para nuestra afección...», *donde la errata de «afección» por «refección» no deja menos al descubierto —sino más- la fidelidad al giro que Appuhn ha decidido adoptar. Hemos puesto estos ejemplos por llamativos y un poco cómicos, pero cualquiera que se moleste en confrontar ambas traducciones a lo largo de unas*

páginas podrá comprobar que el ajuste de la de R. Bachillera la de Appuhn es casi perfecto. Añadamos a esto las numerosísimas erratas, algunas muy perturbadoras del sentido. Así, en la pág. 34, dice «darse cuenta» por «dar cuenta»; en la pág. 52, *«contribuir» por «atribuir»; en la pág. 63, dice «... una cosa determinada por Dios a producir algún efecto, no puede hacerse ella misma», en vez de «... no puede hacerse* indeterminada *ella misma» (y el cambio de sentido es notable); en la pág. 87, dice «percepción» por «perfección»; en la pág. 90, dice que la causa eficiente «siente -en vez de "sienta" o "pone"- la existencia de la cosa»; en la pág. 94, dice que «...no es tan imposible concebir a Dios sin obrar como sin existir», en vez de «...* nos *es tan imposible, etc.», con lo que altera por completo un texto central; en la pág. 112, dice «... todas las maneras con que un cuerpo es afectado por otro, se siguen de la naturaleza del cuerpo que lo afecta», omitiendo añadir «...y de la naturaleza del cuerpo afectado»; en la página 116, dice «... esto es evidente por la definición de Individuo; véase antes el Lema 4», en vez de «... véasela antes del Lema 4»; en la pág. 147, dice «ciencia formal», en vez de «esencia formal»; en la pág. 150, dice que no debe creerse que la idea «es algo unido como una pintura», en vez de «mudo como una pintura»; en la pág. 163, dice que «... la voluntad se distingue, por tanto, del entendimiento, en que es finita, mientras que aquél es infinito »:previsiblemente, el texto dice justo lo contrario; en la pág. 166, dice «... concibamos un niño que imagine un caballo alado y no imagine ningún otro», cuando lo que Espinosa dice es que concibamos que el niño no imagine, no ningún otro caballo, sino ninguna otra cosa, en general; en la pág. 168 dice «hasta qué punto se alejan de la verdadera apreciación de la virtud los que,* para *ser virtuosos... esperan de Dios una suprema recompensa», en vez de «... los que,* por *ser virtuosos, etc.». La lista, claro es, podría seguir. Decimos todo esto porque la edición de Aguilar es la más asequible al ordinario público de estudiantes, y se trata de llamar la atención sobre las dificultades que esa edición añade al ya de por sí difícil texto de la* Ética.

La traducción de Óscar Cohan es, al contrario, excelente en su fidelidad literal al texto latino. Sólo un reparo de cierta monta se nos ocurre: el empleo del artículo determinado «la» delante de la voz «substancia» en las primeras Proposiciones del Libro I. Nos parece mucho más adecuado traducir «una substancia», y no «la substancia», toda vez que Espinosa aún no ha demostrado, en esas Proposiciones, que la substancia sea única, y está diciendo cosas de «cualquier substancia» que se ajuste a la Definición 3, Definición que –como ya dijimos– no tiene por qué interpretarse aún como referida a una sola entidad: la traducción de Cohan anticipa indebidamente una imagen de la substancia que sólo será lícito tener después.

Nuestra traducción ha procurado ser literal y, además, conservar en el castellano un cierto tono «latinizante clásico», en la medida en que ello ha sido posible sin caer en la exageración. Nos hemos permitido, en ocasiones, el uso de comillas –que, desde

luego, no aparecen en el texto latino— para subrayar algunas palabras que están siendo mencionadas *por Espinosa, contribuyendo así a la claridad de la lectura. Ocasionalmente, desde luego, nos hemos servido de paráfrasis para evitar la sequedad de una traducción demasiado literal, así como para aclarar el sentido: pero lo hemos hecho las menos veces posibles.*

El texto latino de la Ética *utilizado es el del tomo II de la edición crítica de Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1924, considerada hace tiempo como canónica, por encima incluso de la de Van Vloten y Land.*

Debo precisiones y ayudas eficacísimas a GUSTAVO BUENO, *director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo, y a todos mis compañeros en dicho Departamento, así como a* MATILDE BOHIGAS, *cuya fina percepción de matices de significado me ha sido de gran utilidad. A ella quisiera dedicar este trabajo; también a* CARMEN GÓMEZ OJEA *y* ANDRÉS DE LA FUENTE, *amigos queridos y degustadores de temas judíos.*

PARTE PRIMERA: DE DIOS

DEFINICIONES

I.—Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente[20].

II.—Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede, ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre otro mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo.

III.—Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.

IV.—Por *atributo* entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma[21].

---

[20] 1. ¿Por qué 1a *primera* definición de la *Ética* es la de *causa sui?* Espinosa ha sostenido (véase su *Tratado de la reforma del entendimiento)* que una definición auténtica es la que expresa la causa eficiente de lo definido (y no la definición «por el género y la diferencia»). La mejor definición es, pues, la definición *genética* (como en Hobbes). Ahora bien, la Parte primera va a tratar de Dios. Pero Dios es la realidad por excelencia, que no depende de ninguna otra cosa. Preparando su definición (la de Dios: Def. VI), Espinosa alude, antes que nada, al concepto de *causa sui,* procediendo *ad hoc* para que la Definición de Dios pueda ser correcta (o sea, genética) y, al propio tiempo, no necesite «salir fuera de lo definido». Ahora bien, esta *coherencia* «geométrica» de Espinosa envuelve claramente una contradicción: la Def. VI, «genética» por constar Dios de atributos que lo constituyen, y «autogenética» por ser Dios *causa sui,* tiene que incluir la infinitud (la indeterminación) de esos atributos, pues, de lo contrario (de ser «determinada») cabría pensar en algo externo a esa determinación. Pero, entonces, definir a Dios es, de algún modo, «indefinirlo»: la coherencia geométrica envuelve contradicciones que constituyen el concepto de Dios en «otro plano» que un concepto cualquiera, «geométricamente» obtenido. Véase nuestra Introducción.

[21] 2. La definición de «atributo» parece ambigua: al decir que es lo que el entendimiento *percibe* de la substancia, Espinosa provoca la tentación de interpretarlo como «ideal»: «producto de la mente humana». Así se interpretó muchas veces en el siglo pasado, conviniendo la filosofía de Espinosa en un idealismo (por ejemplo, F. POLLOCK, *Spinoza. His life and philosophy,* Londres, 1880, siguiendo la línea marcada inicialmente por ERDMANN, en su *Versuch einer wissenschaftli-chen Darstellung der*

V.—Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia[22], o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.

VI.—Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita[23].

Explicación: Digo *absolutamente infinito,* y no *en su género;* pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna.

VII—Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria,* o mejor *compelida,* a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.

VIII.—Por *eternidad* entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna.

Explicación: En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de

---

neuern Philosophie, de 1836). Pero ya desde KUNO FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie,* quinta edición, t. II, págs. 389-392, se subrayó el carácter *realista* de los atributos. Es hoy la opinión común: la más importante obra reciente sobre Espinosa, M. GUEROULT: ver *supra,* nota 11 de la Introducción, la sostiene; para mantener a Dios como un *ens realissimum,* sus atributos deben ser concebidos como *reales.* (Véase la Proposición 9 de esta Parte.) El tema es central: poner a la sustancia —identificada luego con Dios— como un *ens realissimum* significaría poner la realidad como «independiente de la conciencia»; por eso muchos historiadores marxistas han alabado a Espinosa frente a Descartes (más «idealista», a partir del *cogito,* según ellos). Pero conviene advertir que ese «realismo» de Espinosa —indiscutible— no significa apelar dogmáticamente a una realidad independiente de la conciencia; la infinitud de los atributos (infinitud que los hace inconmensurables y, por tanto, no susceptibles de conocimiento positivo, como un todo) convierte esa «realidad» afirmada en esencialmente problemática. El punto de partida de Espinosa es, por tanto, crítico (véase nuestra Introducción; también el cap. III de nuestro libro *El materialismo de Espinosa,* cit. *supra:* nota 15 de la Introducción).

[22] 3. Traducimos «una» sustancia por las razones dadas en la Introducción, a propósito de la traducción de Óscar Cohan.

[23] 4. Véase nota 1.

principio y fin.

AXIOMAS

I.-Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.

II. —Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí.

III—De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga.

IV.—El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica.

V.—Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.

VI.—Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella.

VIL—La esencia de todo lo que puede concebirse como no existente no implica la existencia.

PROPOSICIÓN I

Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones. Demostración: Es evidente por las *Definiciones 3 y 5.*

PROPOSICIÓN II

Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí [24].

Demostración: Es evidente por la *Definición 3.* En efecto: cada una debe ser en sí y concebirse por sí, esto es, el concepto de una no implica el concepto de la otra.

---

[24] 5. «Dos» sustancias, *ex hypothesi;* hipótesis que, desarrollada, será negada luego. Cf r. nuestra Introducción.

PROPOSICIÓN III

No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común. Demostración: Si nada común tienen una con otra, entonces *(por el Axioma 5)* no pueden entenderse una por otra, y, por tanto *(por el Axioma 4),* una no puede ser causa de la otra. *Quod erat demonstrandum* (en lo sucesivo Q.E.D.).

PROPOSICIÓN IV

Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, o por la diversidad de los atributos de las substancias o por la diversidad de las afecciones de las mismas.

Demostración: Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa *(por el Axioma 1),* esto es *(por las Definiciones 3 y 5),* fuera del entendimiento nada se da excepto las substancias y sus afecciones. Por consiguiente, nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las substancias o, lo que es lo mismo *(por la Definición 4),* sus atributos y sus afecciones. Q.E.D.

PROPOSICIÓN V

En el orden natural no pueden darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo.

Demostración: Si se diesen varias substancias distintas, deberían distinguirse entre sí, o en virtud de la diversidad de sus atributos, o en virtud de la diversidad de sus afecciones *(por la Proposición anterior).* Si se distinguiesen por la diversidad de sus atributos, tendrá que concederse que no hay sino una con el mismo atributo. Pero si se distinguiesen por la diversidad de sus afecciones, entonces, como es la substancia anterior por naturaleza a sus afecciones *(por la Proposición 1),* dejando, por consiguiente, aparte esas afecciones, y considerándola en sí, esto es *(por la Definición 3 y el Axioma 6),* considerándola en verdad, no podrá ser pensada como distinta de otra, esto es *(por la Proposición precedente),* no podrán darse varias, sino sólo una. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VI *Una substancia no puede ser producida por otra substancia.*

Demostración: En la naturaleza no puede haber dos substancias con el mismo atributo *(por la Proposición anterior),* esto es *(por la Proposición 2),* no puede

haber dos substancias que tengan algo de común entre sí. De manera que *(por la Proposición 3)* una no puede ser causa de la otra, o sea, no puede ser producida por la otra. Q.E.D.

Corolario: Se sigue de aquí que una substancia no puede ser producida por otra cosa. Pues nada hay en la naturaleza excepto las substancias y sus afecciones, como es evidente por el *Axioma 1 y* las *Definiciones 3 y 5.* Pero como *(por la Proposición anterior)* una substancia no puede ser producida por otra substancia, entonces una substancia no puede, en términos absolutos, ser producida por otra cosa. Q.E.D.

De otra manera: Se demuestra ésta más fácilmente todavía en virtud del absurdo de su contradictoria. Pues, si la substancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa *(por el Axioma 4);* y, por lo tanto *(según la Definición 3),* no sería una substancia.

PROPOSICIÓN VII

A la naturaleza de una substancia pertenece el existir.

Demostración: Una substancia no puede ser producida por otra cosa *(por el Corolario de la Proposición anterior);* será, por tanto, causa de sí, es decir *(por la Definición 1),* que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VIII

Toda substancia es necesariamente infinita.

Demostración: No existe más que una única substancia con el mismo atributo *(por la Proposición 5),* y el existir pertenece a su naturaleza *(por la Proposición 7).* Por consiguiente, competerá a su naturaleza existir, ya como finita, ya como infinita. Pero como finita no puede existir, pues *(por la Definición 2)* debería ser limitada por otra cosa de su misma naturaleza, que también debería existir necesariamente *(por la proposición 7); y* entonces habría dos substancias con el mismo atributo, lo cual es absurdo *(por la Proposición 5).* Por tanto, existe como infinita. Q.E.D.

Escolio 1: Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue,

pues, de la sola *Proposición* 7, que toda substancia debe ser infinita[25].

Escolio 2: No dudo que sea difícil concebir la demostración de la *Proposición 7* para todos los que juzgan confusamente de las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas; y ello porque no distinguen entre las modificaciones de las substancias y las substancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas. De donde resulta que imaginen para las substancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales[26]; pues quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo, y, sin repugnancia mental alguna, forjan en su espíritu árboles que hablan como los hombres, y se imaginan que los hombres se forman tanto a partir de piedras como de semen, y que cualesquiera formas se transforman en otras cualesquiera. Así también, quienes confunden la naturaleza divina con la humana atribuyen fácilmente a Dios afectos humanos, sobre todo mientras ignoran cómo se producen los afectos en el alma. Pero si los hombres atendieran a la naturaleza de la substancia, no dudarían un punto de la verdad de la *Proposición* 7; muy al contrario, esta Proposición sería para todos un axioma, y se contaría entre las nociones comunes. Pues por substancia entenderían aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo conocimiento no precisa del conocimiento de otra cosa. En cambio, por modificaciones entenderían aquello que es en otra cosa, y cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es: por lo cual podemos tener ideas verdaderas de modificaciones no existentes; supuesto que, aunque no existan en acto fuera del entendimiento, su esencia está, sin embargo, comprendida en otra cosa, de tal modo que pueden concebirse por medio de ésta. Por contra, la verdad de las substancias fuera del entendimiento está sólo en sí mismas, ya que se conciben por sí. Por tanto, si alguien dijese que tiene una idea clara y distinta —esto es, verdadera— de

---

[25] 6. Este Escolio muestra claramente que lo finito (determinado) es negación *(determinatio negatio).* Obsérvese, lógicamente, que la determinación es negación si, y sólo si, la afirmación es indeterminación (p —> q < - > *no* q —> *no* p)(p es q si y solo si *no* q es *no* p) :

el nexo entre la «afirmación absoluta» que la Substancia significa, su indeterminación y su infinitud parece claro. Por tanto, es también claro que la Substancia *no* puede ser *el todo racional:* no puede totalizarse lo indeterminado.

[26] 7. Esta distinción entre «cosas naturales» y «substancias» —planos de la realidad que no tienen los mismos «principios»— hace increíble que se haya interpretado la Substancia de Espinosa como la «totalidad omnicomprensiva» de las realidades singulares (las «cosas naturales», los modos), en sentido panteísta. En la *Epístola LIV,* a Boxel (Gebhardt, IV, p. 253) decía Espinosa que «inter finitum et infinitum nullam esse proportionem».

una substancia y, con todo, dudara de si tal substancia existe, sería en verdad lo mismo que si dijese que tiene una idea verdadera y, con todo, dudara de si es falsa (como resulta patente al que preste la suficiente atención); o si alguien afirma que una substancia es creada, afirma a la vez que una idea falsa se ha hecho verdadera: y, sin duda, no puede concebirse nada más absurdo. Por ello, debe reconocerse que la existencia de una substancia es, como su esencia, una verdad eterna. Mas de ello, de otra manera, podemos concluir que no hay sino una única substancia de la misma naturaleza, lo cual he pensado que merecía la pena mostrar aquí. Pero para hacerlo con orden, debe notarse: *1)* que la verdadera definición de cada cosa no implica ni expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. De lo cual se sigue esto: *2)* que ninguna definición conlleva ni expresa un número determinado de individuos, puesto que no expresa más que la naturaleza de la cosa definida. Por ejemplo, la definición de un triángulo no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, pero no un determinado número de triángulos. *3)* Debe notarse que se da necesariamente alguna causa determinada de cada cosa existente. *4)* Por último, debe notarse que esa causa, en cuya virtud existe una cosa, o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente *(ciertamente, porque el existir es propio de su naturaleza),* o bien debe darse fuera de ella. Sentado esto, se sigue que, si en la naturaleza existe un determinado número de individuos, debe darse necesariamente una causa en cuya virtud existan esos individuos, ni más ni menos. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres *(que, para mayor claridad, supongo existen a un tiempo, y sin que en la naturaleza haya habido otros antes),* no bastará *(para dar razón de por qué existen veinte hombres)* con mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que además habrá que mostrar la causa en cuya virtud no existen ni más ni menos que veinte, puesto que *(por la Observación 3)* debe haber necesariamente una causa de la existencia de cada uno. Pero esta causa *(por las Observaciones 2 y 3) no* puede estar contenida en la naturaleza humana misma, toda vez que la verdadera definición del hombre no implica el número veinte; y de esta suerte *(por la Observación 4),* la causa por la que esos veinte hombres existen, y, consiguientemente, por la que existe cada uno, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos; y por ello es preciso concluir, en absoluto, que todo aquello de cuya naturaleza puedan existir varios individuos, debe tener necesariamente, para que existan, una causa externa. Entonces, y puesto que existir es propio de la naturaleza de una substancia *(por lo ya mostrado en este Escolio),* debe su definición conllevar la existencia como necesaria y, consiguientemente, su existencia debe concluirse de su sola definición. Pero de su definición *(como ya mostramos en las Observaciones 2 y 3) no* puede seguirse la existencia de

varias substancias; por consiguiente, se sigue necesariamente de ella, como nos proponíamos demostrar, que existe sólo una única substancia de la misma naturaleza.

PROPOSICIÓN IX

Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen.

Demostración: Es evidente por la *Definición 4.*

PROPOSICIÓN X

Cada atributo de una misma substancia debe concebirse por sí.

Demostración: Un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma (por la *Definición 4);* por tanto (por la *Definición 3),* debe concebirse por sí. Q.E.D.

Escolio: Según lo dicho, es manifiesto que, aunque dos atributos se conciban como realmente distintos —esto es, uno sin intervención del otro—, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos substancias diversas, ya que es propio de la naturaleza de una substancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la substancia. Por tanto, dista mucho de ser absurdo el atribuir varios atributos a una misma substancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanta más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud; y, por tanto, nada más claro tampoco que el hecho de que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido *(según hicimos en la Definición 6)* como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita. Si alguien pregunta ahora en virtud de qué signo podríamos reconocer la diversidad de las substancias, lea las Proposiciones siguientes, las cuales muestran que en la naturaleza no existe sino una única substancia, y que ésta es absolutamente infinita, por lo que dicho signo sería buscado en vano.

PROPOSICIÓN XI

Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Demostración: Si niegas esto, concibe, si es posible, que Dios no existe. En ese caso *(por el Axioma 7)* su esencia no implicará la existencia. Pero eso *(por la Proposición 7)* es absurdo: luego Dios existe necesariamente. Q.E.D.

De otra manera: Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa por la que existe, y si no existe, también debe darse una razón o causa que impide que exista, o que le quita su existencia. Ahora bien, esta razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella. Por ejemplo, la razón por la que un círculo cuadrado no existe la indica su misma naturaleza: ya que ello implica, ciertamente, una contradicción. Y al contrario, la razón por la que existe una substancia se sigue también de su sola naturaleza, ya que, efectivamente, ésta implica la existencia *(ver Proposición 7).* Pero la razón por la que un círculo o un triángulo existen o no existen, no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo: pues de tal orden debe seguirse, o bien que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora. Y esto es patente por sí mismo. De donde se sigue que existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista. Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista o que le prive de su existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario. Mas, si tal razón o causa se diese, debería darse, o bien en la misma naturaleza de Dios, o bien fuera de ella, esto es, en otra substancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza, por ello mismo se concedería que hay Dios. Pero una substancia que fuese de otra naturaleza no tendría nada en común con Dios *(por la Proposición 2), y,* por tanto, no podría ni poner ni quitar su existencia. No pudiendo, pues, darse una razón o causa, que impida la existencia divina, fuera de la naturaleza divina, deberá por necesidad darse, si es que realmente Dios no existe, en su misma naturaleza, la cual conllevaría entonces una contradicción. Pero es absurdo afirmar eso de un Ser absolutamente infinito y sumamente perfecto; por consiguiente, ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que impida su existencia y, por ende, Dios existe necesariamente. Q.E.D.

De otra manera: Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia *(como es notorio por sí).* De este modo, si lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más

potentes que el Ser absolutamente infinito, pero esto *(como es por sí notorio)* es absurdo; luego, o nada existe, o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente *(ver Axioma 1 y Proposición 7).* Por consiguiente, un Ser absolutamente infinito, esto es *(por la Definición 6),* Dios, existe necesariamente. Q.E.D.

Escolio: En esta última demostración he querido mostrar la existencia de Dios *a posteriori,* para que se percibiera más fácilmente la demostración, pero no porque la existencia de Dios no se siga *apriori de* ese mismo fundamento. Pues siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanta más realidad compete a la naturaleza de esa cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente. Sin embargo, acaso muchos no podrán ver fácilmente la evidencia de esta demostración, porque están acostumbrados a considerar sólo las cosas que provienen de causas externas, y de entre esas cosas, ven que las que se producen rápidamente, esto es, las que existen fácilmente, perecen también con facilidad, y, por contra, piensan que es más difícil que se produzcan, esto es, que no es nada fácil que existan, aquellas cosas que conciben como más complejas[27]. Mas, para que se libren de esos prejuicios, no tengo necesidad de mostrar aquí en qué medida es verdadero el dicho «lo que pronto se hace, pronto perece», ni tampoco si respecto de la naturaleza total todas las cosas son o no igualmente fáciles. Basta sólo con advertir que yo no hablo aquí de las cosas que se producen en virtud de causas externas, sino únicamente de las substancias, que *(por la Proposición 6)* no pueden ser producidas por ninguna causa externa. Pues las cosas que se producen en virtud de causas externas, ya consten de muchas partes, ya de pocas, deben cuanto de perfección o realidad tienen a la virtud de la causa externa y, por tanto, su existencia brota de la sola perfección de la causa externa, y no de la suya propia. Por contra, nada de lo que una substancia tiene de perfección se debe a causa externa alguna; por lo cual también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza que, por ende, no es otra cosa que su esencia. Pues la

---

[27] 8. A*d quas plura pertinere concipiunt.* R. Bachiller (pág. 40), siguiendo, como suele, literalmente a Appuhn, traduce «las que conciben como mis ricas en posesiones» *(«celles qu'ils conçoivent comme plus riches en possesions»:* pig. 32); Cohan vierte (apartándose de su usual literalidad) «aquellas cosas que consideran producidas por muchas causas» (pág. 20). Lo primero es feo; lo segundo, demasiado interpretativo: *pertinere ad* sugiere atributos o notas de la cosa, no causas. Preferimos una versión más neutra y suficientemente fiel.

perfección de una cosa no impide la existencia, sino que, al contrario, la pone, en tanto que la imperfección, por contra, la quita, y de esta suerte no podemos estar más seguros de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ser absolutamente infinito, o sea, perfecto, esto es, Dios. Pues siendo así que su esencia excluye toda imperfección, e implica la perfección absoluta, aparta por eso mismo todo motivo de duda acerca de su existencia, y da de ella una certeza suma, lo que creo ha de ser claro para quien atienda medianamente.

PROPOSICIÓN XII

No puede verdaderamente concebirse ningún atributo de una substancia del que se siga que esa substancia puede ser dividida.

Demostración: En efecto, las partes en las que una substancia así concebida se dividiría, o bien conservarían la naturaleza de la substancia, o bien no. Si lo primero, entonces *(por la Proposición 8)* cada parte debería ser infinita, y *(por la Proposición 6)* causa de sí, y *(por la Proposición 5)* poseer un atributo distinto; por tanto, de una sola substancia podrían formarse varias, lo que *(por la Proposición 6)* es absurdo. Añádase que esas partes *(por la Proposición 2)* nada tendrían en común con su todo, y el todo *(por la Definición 4 y la Proposición 10)* podría ser y ser concebido sin sus partes, lo que nadie podrá dudar que es absurdo. Pero si se admite lo segundo, a saber, que las partes no conservarían la naturaleza de la substancia, entonces, habiéndose dividido toda la substancia en partes iguales, perdería la naturaleza de substancia y dejaría de ser, lo que *(por la Proposición 7)* es absurdo.

PROPOSICIÓN XIII

Una substancia absolutamente infinita es indivisible.

Demostración: En efecto: si fuese divisible, las partes en las que se dividiría, o bien conservarían la naturaleza de una substancia absolutamente infinita, o bien no. Si lo primero, habría, consiguientemente, varias substancias de la misma naturaleza, lo que *(por la Proposición 5)* es absurdo. Si se admite lo segundo, una substancia absolutamente infinita podría *(como vimos antes)* dejar de ser, lo que *(por la Proposición 11)* es también absurdo.

Corolario: De aquí se sigue que ninguna substancia y, consiguientemente, ninguna substancia corpórea, en cuanto substancia, es divisible.

Escolio: Se entiende de un modo más sencillo que la substancia sea indivisible, a partir del hecho de que la naturaleza de la substancia no puede concebirse sino como infinita, y que por «Parte» de una substancia no puede entenderse otra cosa que una substancia finita, lo que *(por la Proposición 8)* implica una contradicción manifiesta.

PROPOSICIÓN XIV

No puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios.

Demostración: Siendo Dios un ser absolutamente infinito, del cual no puede negarse ningún atributo que exprese una esencia de substancia, y existiendo necesariamente *(por la Proposición 11),* si aparte de Dios se diese alguna substancia, ésta debería explicarse por algún atributo de Dios, y, de ese modo, existirían dos substancias con el mismo atributo, lo cual *(por la Proposición 5)* es absurdo; por tanto, ninguna substancia excepto Dios puede darse ni, por consiguiente, tampoco concebirse. Pues si pudiera concebirse, debería concebirse necesariamente como existente, pero eso *(por la primera Parte de esta Demostración)* es absurdo. Luego no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios. Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue muy claramente: primero, que Dios es único, esto es *(por la Definición 6),* que en la naturaleza no hay sino una sola substancia, y que ésta es absolutamente infinita, como ya indicamos en el *Escolio de la Proposición 10.*

Corolario II: Se sigue: segundo, que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien *(por el Axioma 1)* afecciones de los atributos de Dios.

PROPOSICIÓN XV

Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.

Demostración: Excepto Dios, no existe ni puede concebirse substancia alguna *(por la Proposición 14),* esto es *(por la Definición 3),* cosa alguna que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos *(por la Definición 5)* no pueden ser ni concebirse sin una substancia; por lo cual pueden sólo ser en la naturaleza divina y concebirse por ella sola. Ahora bien, nada hay fuera de substancias y

modos *(por el Axioma 1).* Luego nada puede ser ni concebirse sin Dios. Q.E.D.

Escolio: Los hay que se representan a Dios como un hombre: compuesto de cuerpo y alma y sometido a pasiones; pero ya consta, por las anteriores demostraciones, cuan lejos vagan éstos de un verdadero conocimiento de Dios. Pero los excluyo de mi consideración, pues todos cuantos han examinado de algún modo la naturaleza divina niegan que Dios sea corpóreo[28]. Lo cual prueban muy bien partiendo de que por cuerpo entendemos toda cantidad larga, ancha y profunda, limitada según cierta figura, y nada más absurdo que eso puede decirse de Dios, o sea, del ser absolutamente infinito. Sin embargo, al mismo tiempo, se esfuerzan por demostrar con otras razones, y manifiestan claramente, que ellos consideran la substancia corpórea o extensa como separada por completo de la naturaleza divina, y la afirman creada por Dios. Pero ignoran totalmente en virtud de qué potencia divina haya podido ser creada; lo que claramente muestra que no entienden lo que ellos mismos dicen. Yo al menos he demostrado, con bastante claridad a mi juicio *(ver Corolario de la Proposición 6 y Escolio 2 de la Proposición 8),* que ninguna substancia puede ser producida o creada por otra cosa. Además hemos mostrado en la *Proposición 14* que, excepto Dios, no puede darse ni concebirse substancia alguna; y de ello hemos concluido que la substancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios. De todas maneras, para una más completa explicación, refutaré los argumentos de tales adversarios, que se reducen a lo siguiente: *Primero:* que la substancia corpórea, en cuanto substancia, consta, según creen, de partes; y por ello niegan que pueda ser infinita y, consiguientemente, que pueda pertenecer a Dios. Y explican eso con muchos ejemplos, de los que daré alguno que otro. Si la substancia corpórea —dicen— es infinita, concíbasela dividida en dos partes: cada una de esas partes será, o bien finita, o bien infinita. Si finita, entonces un infinito se compone de dos partes finitas, lo que es absurdo. Si infinita, entonces hay un infinito dos veces mayor que otro infinito, lo que también es absurdo. Además, si una cantidad infinita se mide mediante partes que tengan un pie de longitud, constará de un número infinito de dichas partes, lo mismo que si se la mide mediante partes de una pulgada de longitud; y, por tanto, un número infinito será doce veces mayor que otro número infinito. Por último, si se concibe que, a partir de un punto de una cantidad infinita, dos líneas AB y AC, separadas al principio por cierta y determinada distancia, se prolongan

---

[28] 9. Es normal y legítimo afirmar que Espinosa conoce a Hobbes. Por ello, resulta raro que Espinosa parezca ignorar aquí el «Dios corpóreo» del filósofo inglés, cfr. *Appendix al Leviathan: Latin Works,* ed. Molesworth, reimpr., Aaalen, Scientia, 1966, vol. III, págs. 537-538.

hasta el infinito, es indudable que la distancia entre B y C aumentará continuamente, y que, de ser determinada, pasará a ser indeterminable. Siguiéndose, pues, dichos absurdos —según creen— de la suposición de una cantidad infinita, concluyen de ello que la substancia corpórea debe ser finita y, consiguientemente, que no pertenece a la esencia de Dios. Un *segundo* argumento se obtiene a partir de la suma perfección de Dios. Dios —dicen—, como es un ser sumamente perfecto, no puede padecer; ahora bien, la substancia corpórea, dado que es divisible, puede padecer; luego se sigue que no pertenece a la esencia de Dios. Éstos son los argumentos que encuentro en los escritores, con los que se esfuerzan por probar que la substancia corpórea es indigna de la naturaleza divina y no puede pertenecer a ella. Pero en realidad, si bien se mira, se advertirá que yo ya he respondido a esos argumentos, toda vez que sólo se fundan en la suposición de que la substancia corpórea se compone de partes, lo que ya probé ser absurdo *(Proposición 12, con el Corolario de la Proposición 13).* Además, si se quiere sopesar con cuidado la cuestión, se verá que todos esos absurdos *(supuesto que lo sean, cosa que ahora no discuto)* en virtud de los cuales pretenden concluir que una substancia extensa es finita, en absoluto se siguen de la suposición de una cantidad infinita, sino de que esa cantidad infinita se supone mensurable y compuesta de partes finitas; por lo cual, de los absurdos que de eso se siguen no pueden concluir otra cosa sino que la cantidad infinita no es mensurable, y que no puede estar compuesta de partes finitas. Pero eso es ya precisamente lo mismo que nosotros hemos demostrado ya antes *(Proposición 12, etc.).* Por lo cual, el dardo que nos lanzan lo arrojan, en realidad, contra sí mismos. Si, pese a todo, quieren concluir, a partir de su propio absurdo, que la substancia extensa debe ser finita, no hacen, en verdad, otra cosa que quien, por el hecho de imaginar un círculo con las propiedades del cuadrado, concluye que el círculo no tiene un centro a partir del cual todas las líneas trazadas hasta la circunferencia son iguales, pues la substancia corpórea, que no puede concebirse sino como infinita, única e indivisible, la conciben ellos compuesta de partes, múltiple y divisible, para poder concluir que es finita. Así también, otros, tras imaginar que la línea se compone de puntos, encuentran fácilmente muchos argumentos con los que muestran que la línea no puede dividirse hasta lo infinito. Y, desde luego, no es menos absurdo afirmar que la substancia corpórea está compuesta de cuerpos, o sea de partes, que afirmar que el cuerpo está compuesto de superficies, las superficies de líneas y las líneas de puntos. Ahora bien, esto deben reconocerlo todos los que saben que una razón clara es infalible y, antes que nadie, los que niegan que haya vacío, pues si la substancia corpórea pudiera dividirse de modo que sus partes fuesen realmente distintas, ¿por qué no

podría entonces aniquilarse una sola parte, permaneciendo las demás conectadas entre sí, como antes? ¿Y por qué todas deben ajustarse de modo que no haya vacío? Ciertamente, si hay cosas que son realmente distintas entre sí, una puede existir y permanecer en su estado sin la otra. Pero como en la naturaleza no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar)[29], sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya, se sigue de ahí que esas partes no pueden distinguirse realmente, esto es, que la substancia corpórea, en cuanto substancia, no puede ser dividida. Si alguien, con todo, pregunta ahora que por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que la cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea, superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como substancia, lo que sólo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación —que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia—, aparecerá finita, divisible y compuesta de partes; pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto substancia —lo cual es muy difícil—, entonces, como ya hemos demostrado suficientemente, aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento: sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todo lugar, y que en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo distinción modal, y no real. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto que es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto substancia ni se genera ni se corrompe. Y con esto creo que he respondido también al segundo argumento, puesto que éste se funda también en que la materia, en cuanto substancia, es divisible y se compone de partes. Y aunque esto no fuese así, no sé por qué la materia sería indigna de la naturaleza divina, supuesto que *(por la Proposición 14)* no puede darse fuera de Dios substancia alguna por la que pueda padecer. Digo, pues, que todas las cosas son en Dios, y que todo lo que ocurre, ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue (como en seguida mostraré) de la necesidad de su esencia; por lo cual no hay razón alguna para decir que Dios padezca en virtud de otra cosa, o que la substancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque

---

[29] 10. Probablemente se refiere a sus *Principia philosophiae cartesianae,* segunda parte, Prop. III. Espinosa mantiene, como se ve, el continuismo cartesiano: niega que haya vacío; su teoría sobre el «individuo compuesto» (véase Parte II) se verá afectada por ello.

se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita. Pero, por el momento, ya hemos dicho bastante de esto.

PROPOSICIÓN XVI

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito).

Demostración: Esta Proposición debe ser patente para cualquiera, sólo con que considere que de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas más cuanta mayor realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanta más realidad implica la esencia de la cosa definida. Pero como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos *(por la Definición 6),* cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquélla deben seguirse, entonces, necesariamente infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito). Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue: primero, que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito.

Corolario II: Se sigue: segundo, que Dios es causa por sí y no por accidente.

Corolario III: Se sigue: tercero, que Dios es absolutamente causa primera.

PROPOSICIÓN XVII

Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie.

Demostración: Según hemos mostrado en la *Proposición 16,* se siguen absolutamente infinitas cosas de la sola necesidad de la naturaleza divina, o, lo que es lo mismo, de las solas leyes de su naturaleza; y en la *Proposición 15* hemos demostrado que nada puede ser ni concebirse sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios; por lo cual, nada puede haber fuera de él que lo determine o fuerce a obrar, y por ello Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie. Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue: primero, que no hay ninguna causa que,

extrínseca o intrínsecamente, incite a Dios a obrar, a no ser la perfección de su misma naturaleza.

Corolario II: Se sigue: segundo, que sólo Dios es causa libre. En efecto, sólo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza *(por la Proposición 11 y el Corolario 1 de la Proposición 14) y* obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza *(por la Proposición anterior).* Por tanto *(por la Definición 7),* sólo él es causa libre. Q.E.D.

Escolio: Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran —o sea, que no sean producidas por él— aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijesen que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que, dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo[30]. Además, mostraré más adelante, sin ayuda de esta Proposición, que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios. Ya sé que hay muchos que creen poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen el entendimiento sumo y la voluntad libre, pues nada más perfecto dicen conocer, atribuible a Dios, que aquello que en nosotros es la mayor perfección. Además, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, con todo, que pueda hacer que existan todas las cosas que entiende en acto, pues piensan que de ese modo destruirían la potencia de Dios. Si hubiese creado —dicen— todas las cosas que están en su entendimiento, entonces no hubiese podido crear nada más, lo que, según creen, repugna a la omnipotencia de Dios, y así han preferido admitir un Dios indiferente a todo, y que nada crea salvo lo que ha decidido crear en virtud de una cierta voluntad absoluta. Pero yo pienso haber mostrado bastante claramente *(ver Proposición 16)* que de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos. Por lo cual, la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanecerá para siempre en la misma actualidad. Y de esta manera, a mi juicio por lo menos, la omnipotencia de Dios se enuncia mucho más perfectamente. Para decirlo abiertamente: son, muy al contrario, mis

[30] 11. Espinosa niega implícitamente aquí la posibilidad del milagro, como fácilmente se advierte.

adversarios quienes parecen negar la omnipotencia de Dios. En efecto: se ven obligados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, las cuales, sin embargo, no podrá crear nunca. Pues de otra manera, a saber, si crease todas las cosas que entiende, agotaría, según ellos, su omnipotencia, y se volvería imperfecto. Así pues, para poder afirmar que Dios es perfecto, se ven reducidos a tener que afirmar, a la vez, que no puede hacer todo aquello a que se extiende su potencia, y no veo qué mayor absurdo puede imaginarse, ni cosa que repugne más a la omnipotencia de Dios. Además (para decir aquí también algo acerca del entendimiento y la voluntad que atribuimos comúnmente a Dios), si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres. Pues esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestro entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal labrador. Demostraré esto como sigue. Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los más) o simultáneo a las cosas entendidas, supuesto que Dios, en virtud de ser causa, es anterior a todas las cosas *(por el Corolario 1 de la Proposición 16);* sino que, por el contrario, la verdad y esencia formal[31] de las cosas es de tal y cual manera porque de tal y cual manera existen objetivamente en el entendimiento de Dios. Por lo cual, el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como de su existencia; lo que parece haber sido advertido también por quienes han aseverado que el entendimiento, la voluntad y la potencia de Dios son todo uno y lo mismo. Y de este modo, como el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, es decir (según hemos mostrado), tanto de su esencia como de su existencia, debe necesariamente diferir de ellas, tanto en razón de la esencia, como en razón de la existencia. En efecto, lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que en virtud de la causa tiene. Por ejemplo, un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia, de otro hombre, pues ésta es una verdad eterna, y por eso pueden concordar del todo según la esencia, pero según la existencia deben diferir; y, a causa de ello, si perece la existencia de uno, no perecerá por eso la del otro, pero si la esencia de uno pudiera

[31] 12. La «esencia formal» es, para Espinosa, el concepto o idea de una realidad, frente a la «esencia objetiva», que es la realidad misma. La distinción «esencia formal /esencia objetiva» se corresponde con la distinción «*idea / ideatum*». Cfr. el *Tractatus de intellectus emendatione,* Gebhardt, II; en especial págs. 14 ss.

destruirse y volverse falsa, se destruiría también la esencia del otro. Por lo cual, la cosa que es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de algún efecto, debe diferir de dicho efecto tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia. Ahora bien: el entendimiento de Dios es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de nuestro entendimiento. Luego el entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, excepto en el nombre, como queríamos.

Acerca de la voluntad se procede de la misma manera, como cualquiera puede ver fácilmente[32].

PROPOSICIÓN XVIII

Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.

---

[32] 13. La argumentación de este Escolio no es fácil de captar a primera vista. ¿Qué dice realmente Espinosa? A primera vista, parece decir sin más que el entendimiento divino y el humano difieren absolutamente. A. KOYRÉ, en un célebre artículo, «Le chien, constellation celeste, et le chien, animal aboyant», en *Revue de Méthaphysique et de Morale,* 55,1950, sostuvo que este Escolio, por lo que toca a la «distancia» entre el entendimiento divino y el humano, *no contiene* una tesis espinosista, sino una *hipótesis:* Espinosa está diciendo que, «siel entendimiento perteneciese a la naturaleza de Dios, *entonces* habrá de entenderse por "entendimiento" algo distinto a lo que se entiende comúnmente». Ahora bien, *es así que* el entendimiento no pertenece a la naturaleza de Dios, *luego* aquella consecuencia no se sigue (esto iría implícito en la argumentación de Espinosa). Ciertamente, el «Entendimiento» (el *intellectus infinitus)* es un *modo,* para Espinosa, incluso cuando no se lo considera como entendimiento «humano»; al ser un modo (cfr. *Epístola LXIV,* a Schuller) no puede decirse que pertenezca a la naturaleza de Dios (considerado Dios en cuanto Substancia). Dios no tiene «entendimiento». Pero, si bien es cierto que Koyré ha visto perfectamente el carácter hipotético del texto de este Escolio, y también es cierto que el entendimiento no pertenece a la naturaleza de Dios (Dios no es un Sujeto), no nos parece, en cambio, que deba extraerse la consecuencia (como Koyré hace) de que, entonces, el entendimiento puramente humano y ese otro «entendimiento infinito», él mismo un modo (aunque infinito), «no estén alejados». Entre el *intellectus* humano y el *intellectus absolute infinitus ha.y* una efectiva distancia ontológica: una cosa son las ideas en el hombre, otra cosa son las ideas «en-Dios» (es decir, en ese modo de la Substancia infinita que significa un *impersonal y universal* «orden y conexión», donde «Dios» no significa ya la Substancia —la *natura naturans*—, sino un género de la *natura naturata).* El pensamiento humano puede adaptarse al orden impersonal de las ideas, cuando se mueve en la verdad, pero no siempre lo hace, y cuando el pensamiento humano es erróneo o confuso, o consiste en pasiones, no por ello deja de ser *real* (cfr., por ejemplo, Prop. 36 de la Parte II). Hay que poner mucho cuidado en distinguir esas dos clases de «Pensamiento», que Espinosa ha distinguido dentro del sistema, al parecer unitario, de los «modos del Pensamiento». Cfr., sobre este Escolio, L. ROBINSON: *Kommentar zu Spinozas Ethik,* Leipzig, 1928, págs. 180-190.

Demostración: Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios *(por la Proposición 15);* y así *(por el Corolario 1 de la Proposición 16 de esta parte),* Dios es causa de las cosas que son en El: que es lo primero. Además, excepto Dios no puede darse substancia alguna *(por la Proposición 14),* esto es *(por la Definición 3),* cosa alguna excepto Dios, que sea en sí: que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XIX

Dios es eterno, o sea, todos los atributos de Dios son eternos.

Demostración: En efecto, Dios *(por la Definición 6)* es una substancia, que *(por la Proposición 11)* existe necesariamente, esto es *(por la Proposición 7),* a cuya naturaleza pertenece el existir, o lo que es lo mismo, de cuya definición se sigue que existe, y así *(por la Definición 8)* es eterno. Además, por atributos de Dios debe entenderse aquello que *(por la Definición 4)* expresa la esencia de la substancia divina, esto es, aquello que pertenece a la substancia: eso mismo es lo que digo que deben implicar los atributos. Ahora bien: la eternidad pertenece a la naturaleza de la substancia *(como ya he demostrado por la Proposición 7).* Por consiguiente, cada atributo debe implicar la eternidad, y por tanto todos son eternos. Q.E.D.

Escolio: También es evidente esta Proposición, y lo más claramente posible, por la manera como he demostrado la existencia de Dios *(Proposición 11);* en virtud de esta demostración, digo, consta que la existencia de Dios es, como su esencia, una verdad eterna. Además *(Proposición 19 de los «Principios de la Filosofía de Descartes»)*[33], también he demostrado de otra manera la eternidad de Dios, y no hace falta repetirla aquí.

PROPOSICIÓN XX

La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo.

Demostración: Dios *(por la Proposición anterior)* y todos sus atributos son eternos, esto es *(por la Definición 8),* cada uno de sus atributos expresa la existencia. Por consiguiente, los mismos atributos de Dios que *(por la*

---

[33] 14. Espinosa se refiere aquí a *su* propia exposición de Descartes, y no a los *Principia* de Descartes mismo, corro la traducción de R. Bachiller (ver pág. 56) parece dar a entender.

Definición 4) explican la esencia eterna de Dios explican a la vez su existencia eterna, esto es: aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia, y así ésta y su esencia son uno y lo mismo. Q.E.D.

Corolario I: Se sigue de aquí: primero, que la existencia de Dios es, como su esencia, una verdad eterna.

Corolario II: Se sigue: segundo, que Dios es inmutable, o sea, que todos los atributos de Dios son inmutables. Ya que si mudaran por razón de la existencia, deberían también *(por la Proposición anterior)* mudar por razón de la esencia, esto es *(como es por sí notorio),* convertirse de verdaderos en falsos, lo que es absurdo.

PROPOSICIÓN XXI

Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo.

Demostración: Caso de que lo neguéis, concebid, si es posible, que en un atributo de Dios se siga, en virtud de su naturaleza tomada en términos absolutos, algo que sea infinito y tenga una existencia, esto es, una duración determinada; por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento, dado que se le supone atributo de Dios, es necesariamente *(por la Proposición 11)* infinito por su naturaleza. Sin embargo, en cuanto que contiene la idea de Dios, se le supone finito. Pero *(por la Definición 2)* no se le puede concebir como finito más que si está limitado por el pensamiento mismo. Ahora bien: por el pensamiento mismo, en cuanto constituye la idea de Dios, no puede estarlo, ya que es en cuanto tal como se le supone finito; luego estará limitado por el pensamiento en cuanto que no constituye la idea de Dios que, sin embargo *(por la Proposición 11),* debe existir necesariamente. Hay, pues, un pensamiento que no constituye la idea de Dios, y por eso de su naturaleza, en cuanto pensamiento tomado en términos absolutos, no se sigue necesariamente la idea de Dios (se lo concibe, en efecto, como constituyendo la idea de Dios, y como no constituyéndola). Pero eso va contra la hipótesis. Por lo cual, si la idea de Dios en el pensamiento, o cualquier otra cosa (lo mismo da, ya que la demostración es universal) se sigue, en algún atributo de Dios, en virtud de la necesidad de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de ese mismo atributo, ello deberá ser necesariamente infinito. Que era lo primero.

Además, aquello que de tal modo se sigue de la necesidad de la naturaleza de algún atributo, no puede tener una existencia —o sea, una duración— determinada. Si negáis eso, suponéis que una cosa que se sigue de la necesidad de la naturaleza de un atributo se da en algún atributo de Dios (por ejemplo, la idea de Dios en el pensamiento), y que la tal no ha existido o no va a existir alguna vez. Ahora bien: como se supone que el pensamiento es un atributo de Dios, debe no sólo existir necesariamente, sino también ser inmutable *(por la Proposición 11 y el Corolario 2 de la Proposición 20).* Por lo cual, más allá de los límites de la duración de la idea de Dios (que se supone, en efecto, no haber existido o no deber existir alguna vez), el pensamiento deberá existir sin la idea de Dios. Pero esto va contra la hipótesis: ya que se supone que, dado el pensamiento, la idea de Dios se sigue necesariamente de él. Por consiguiente, la idea de Dios en el pensamiento, o cualquier otra cosa que necesariamente se siga de la naturaleza de algún atributo, tomada en términos absolutos, no puede tener una duración determinada, sino que, en virtud de ese atributo, es eterna. Que era lo segundo. Nótese que esto mismo debe afirmarse de cualquier cosa que se siga necesariamente, en un atributo de Dios, de la naturaleza divina tomada en términos absolutos.

PROPOSICIÓN XXII

Todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios, en cuanto afectado de una modificación tal que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito.

Demostración: La demostración a esta Proposición procede de la misma manera que la demostración de la anterior.

PROPOSICIÓN XXIII

Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita.

Demostración: En efecto, un modo es en otra cosa, por la cual debe ser concebido *(por la Definición 5),* esto es *(por la Proposición 15),* que es en Dios sólo, y a través de Dios solo puede ser concebido. Por consiguiente, si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, ambas cosas deben

necesariamente concluirse, o percibirse, en virtud de algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que dicho atributo expresa la infinitud y necesidad de la existencia, o *(lo que es lo mismo, por la Definición 8)* la eternidad, esto es *(por la Definición 6 y la Proposición 19),* en cuanto se lo considera en términos absolutos. Por tanto, un modo que existe necesariamente y es infinito ha debido seguirse de la naturaleza de algún atributo de Dios tomado en términos absolutos; y ello, o bien inmediatamente *(sobre esto, Proposición 21),* o bien a través de alguna modificación que se sigue de su naturaleza absolutamente considerada, esto es *(por la Proposición anterior),* que existe necesariamente y es infinita. Q.E.D.[34].

PROPOSICIÓN XXIV

La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia.

Demostración: Es evidente por la *Definición 1.* En efecto, aquello cuya naturaleza (a saber: considerada en sí) implica la existencia es causa de sí, y existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza.

Corolario: Se sigue de aquí que Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (para usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de las cosas.

[34] 15. Conviene dar aquí la «jerarquía de los modos» que Espinosa ofrece en la *Epístola LXIV,* a Schuller (Gebhardt, IV, págs. 277-278), y que es un complemento indispensable a la teoría de los modos de la *Ética.* Distribuye Espinosa los modos en dos sistemas, según los atributos de la Extensión y el Pensamiento, y los clasifica en modos *infinitos y finitos (en* el *Breve Tratado,* caps. 8 y 9 de la Parte I, llamaba también «universales» a los modos infinitos); los modos infinitos, a su vez se subdividen en modos infinitos *inmediatos* y *mediatos.* La clasificación queda como sigue. EXTENSIÓN: Modo infinito inmediato: el «movimiento y reposo»; Modo infinito mediato: la «Faz de todo el universo»; Modos finitos: los cuerpos. PENSAMIENTO: Modo infinito inmediato: el «entendimiento absolutamente infinito»; Modo infinito mediato: ? (Espinosa no rellena este lugar de su clasificación); Modos finitos: las ideas particulares (comprendiendo, se sobreentiende, tanto ideas verdaderas como falsas, y asimismo los «afectos» de todo tipo). Una caracterización rápida de esa clasificación puede ser ésta: el modo infinito inmediato es la determinación más genérica de la *natura naturata;* así, por ejemplo, el «movimiento y reposo» (las leyes de la mecánica) es la determinación que afecta a todos los modos de la Extensión. Decir que «movimiento y reposo» es el modo infinito inmediato a la Extensión equivaldría a decir que «todos los cuerpos obedecen a las leyes del movimiento y el reposo»; el modo infinito mediato significaría la realidad *actual,* universal, de esos modos: la «Faz de todo el universo» sería, así, el «sistema de los cuerpos», *mediado* por el movimiento y el reposo. Acerca del «paralelismo» de ambos sistemas modales, así como de los problemas que plantea ese «hueco» dejado por Espinosa en su clasificación, ver *El materialismo de Espinosa,* cit., capítulos IV y V.

Pues, existan las cosas o no, siempre que consideramos su esencia hallamos que ésta no implica ni la existencia ni la duración, y así su esencia no puede ser causa de su existencia ni de su duración, sino sólo Dios, única naturaleza a la que pertenece el existir *(por el Corolario 1 de la Proposición 14).*

PROPOSICIÓN XXV

Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia.

Demostración: Si negáis eso, entonces Dios no es causa de la esencia de las cosas, y de esta suerte *(por el Axioma, 4)* puede concebirse sin Dios la esencia de las cosas: pero eso *(por la Proposición 15)* es absurdo. Luego Dios es causa también de la esencia de las cosas. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición deriva más claramente de la *Proposición 16.* En efecto, se sigue de ésta que, dada la naturaleza divina, de ella deben concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas; en una palabra: en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas, lo que constará aún más claramente por el siguiente Corolario.

Corolario: Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera. La demostración de esto es evidente por la *Proposición 15 y* la *Definición 5.*

PROPOSICIÓN XXVI

Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, lo ha sido necesariamente por Dios; y la que no lo ha sido por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar.

Demostración: Aquello por lo que se dice que las cosas están determinadas a obrar algo es, necesariamente, algo positivo *(como es por sí notorio).* Y de esta suerte, Dios es por necesidad causa eficiente *(por las Proposiciones* 25 *y 16)* tanto de la esencia de ello como de su existencia. Que era lo primero. De lo que se sigue también, muy claramente, lo que se propone como segundo. En efecto: si la cosa no determinada por Dios pudiera determinarse a sí misma, entonces la primera parte de esta Proposición sería falsa, lo que es absurdo, como hemos mostrado.

PROPOSICIÓN XXVII

Una cosa que ha sido determinada por Dios a obrar algo, no puede convenirse a sí misma en indeterminada.

Demostración: Esta Proposición es evidente por el Axioma tercero.

PROPOSICIÓN XXVIII

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es infinita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito[35].

Demostración: Todo cuanto está determinado a existir y obrar, es determinado por Dios *(por la Proposición 16 y el Corolario de la Proposición 24).* Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza, considerada en absoluto, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en absoluto, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno *(por la Proposición 21).* Ha debido seguirse, entonces, a partir de Dios, o sea, de algún atributo suyo, en cuanto se le considera afectado por algún modo, ya que nada hay fuera de substancia y modos *(por el Axioma 1 y las Definiciones 3 y 5),* y los modos no son otra cosa *(por el Corolario de la Proposición 25)* que afecciones de los atributos de Dios. Ahora bien: tampoco ha podido seguirse a partir de Dios, o de algún atributo suyo, en cuanto afectado por alguna modificación que sea eterna e infinita *(por la Proposición 22).* Por consiguiente, ha debido seguirse de Dios, o bien ser determinado a existir y obrar por Dios, o por algún atributo suyo, en cuanto modificado por una modificación que sea infinita y tenga una existencia determinada. Que era lo primero. Además, esta causa, o sea, este modo, a su vez *(por la misma razón de que nos hemos servido ahora mismo en la primera parte de esta demostración),* ha debido también ser determinado por otra, que es

[35] 16. El enunciado de esta Proposición muestra claramente cómo, en el mundo de las cosas singulares, la cadena causal remite siempre a otras cosas singulares, no a «Dios» tomado absolutamente (como Substancia). Parece reforzar nuestra interpretación, según la cual hablar de Dios como *natura naturans* y hablar de Dios como *natura naturata* son dos maneras muy distintas de hablar de Él: entre uno y otro concepto hay un hiato.

también finita y tiene una existencia determinada, y, a su vez, esta última *(por la misma razón)* por otra, y así siempre *(por la misma razón)* hasta el infinito. Q.E.D.

Escolio: Como ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: las que se siguen necesariamente de su naturaleza considerada en absoluto, y, por la mediación de estas primeras, otras, que, sin embargo, no pueden ser ni concebirse sin Dios, se sigue de aquí: primero, que Dios es causa absolutamente «próxima» de las cosas inmediatamente producidas por él; y no «en su género», como dicen. Se sigue: segundo, que Dios no puede con propiedad ser llamado causa «remota» de las cosas singulares, a no ser, quizá, con objeto de que distingamos esas cosas de las que Él produce inmediatamente, o mejor dicho, de las que se siguen de su naturaleza, considerada en absoluto. Pues por «remota» entendemos una causa tal que no está, de ninguna manera, ligada con su efecto. Pero todo lo que es, es en Dios, y depende de Dios de tal modo que sin Él no puede ser ni concebirse[36].

PROPOSICIÓN XXIX

En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.

Demostración: Todo lo que es, es en Dios *(por la Proposición 15):* pero Dios no puede ser llamado cosa contingente. Pues *(por la Proposición 11)* existe necesariamente, y no contingentemente. Además, los modos de la naturaleza divina se han seguido de ella también de un modo necesario, no contingente *(por la Proposición 16),* y ello, ya sea en cuanto la naturaleza divina es considerada en términos absolutos *(por la Proposición 21),* ya sea en cuanto se la considera como determinada a obrar de cierta manera *(por la Proposición 27).* Además, Dios es causa de estos modos no sólo en cuanto simplemente existen *(por el Corolario de la Proposición 24),* sino también *(por la Proposición 26)* en cuanto se los considera como determinados a obrar algo. Pues, si no son determinados por Dios *(por la misma Proposición),* es imposible, y no contingente, que se determinen a sí mismos; y, al contrario *(por la Proposición*

---

[36] 17. En este Escolio muestra Espinosa una Parte de los desajustes que se producen al aplicar a sus concepciones la terminología tradicional sobre la causalidad (confróntese con el cap. III de la Parte I del *Breve Tratado;* ver las notas sobre ese capítulo que CH. APPUHN pone a su edición: *Spinoza, Oeuvres,* cit., t. I, págs. 401-402).

27), si son determinados por Dios, es imposible, y no contingente, que se conviertan a sí mismos en indeterminados. Por lo cual, todas las cosas están determinadas, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir, sino también a existir y obrar de cierta manera, y no hay nada contingente. Q.E.D.

Escolio: Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí —o más bien advertir— qué debe entenderse por *Naturaleza naturante, y* qué por *Naturaleza naturada.* Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es *(por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la Proposición 17),* Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada,* en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.

PROPOSICIÓN XXX

El entendimiento finito en acto, o el infinito en acto, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más.

Demostración: Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella *(por el Axioma 6),* esto es (como es por sí notorio): lo que está contenido objetivamente en el entendimiento debe darse necesariamente en la naturaleza; ahora bien: en la naturaleza *(por el Corolario 1 de la Proposición 14)* no hay sino una sola substancia, a saber, Dios, y no hay otras afecciones *(por la Proposición 15)* que las que son en Dios, y no pueden *(por la misma Proposición)* ser ni concebirse sin Dios; luego el entendimiento en acto, finito o infinito, debe comprender los atributos de Dios y las afecciones de Dios, y nada más. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXI

El entendimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza naturada, y no a la naturante[37]*.*

[37] 18. Espinosa habla aquí de *intellectus actu, finitus* e *infinitus.* El entendimiento *en acto* no puede ser más que el *humano* (véase inmediatamente el Escolio de esta Proposición, donde Espinosa dice que está hablando de la «intelección misma», es decir, del *hecho de entender,* y sólo el hombre es

Demostración: En efecto *(como es notorio por sí),* no entendemos por «entendimiento» el pensamiento en términos absolutos, sino sólo un cierto modo del pensar, que difiere de otros modos como el deseo, el amor, etc. y que, por tanto, debe ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir *(por la Proposición 15 y la Definición 6),* debe

---

productor de «hechos de pensamiento», en el sentido de procesos mentales: la correspondencia con Hugo Boxel muestra que, para Espinosa, sólo el hombre «piensa», en ese sentido). Está claro que *el intellectus finitus actu* será el entendimiento particular de un individuo. ¿Qué será, entonces, el *intellectus infinitus actu?* Siguiendo una inspiración de A. RIVAUD, *Histoire de la Philosophie,* París, 1950, pensamos que el *intellectus infinitus actu* es una noción muy adecuada para rellenar, precisamente, el hueco que Espinosa había dejado en su mención del sistema modal del Pensamiento (véase *sufra,* nota 15): el hueco del modo infinito mediato. Espinosa dice que «pertenece a la *naturaleza naturata»* (o sea, que es un modo), y dice que es *infnitus* (o sea: es un modo infinito). Pero no se trata del *intellectus absolute infinitus* (el modo infinito inmediato); luego parece lógico concluir que se trata del otro modo infinito: el mediato. Como la *Facies totius universi* lo es en el sistema de la Extensión, el *intellectus infinitus actu* sería la totalidad *actual del* Pensamiento. Ahora bien, al ser *actu* (consistiendo en *intellectiones)* no puede ser más que humano. De este modo, desempeña un interesante papel en el sistema de los modos del Pensamiento, pape! que Espinosa no ha desarrollado, pero que, teniendo en cuenta ciertos textos de su obra política (con los que el tema del *intellectus infinitus actu* es coordinable), podemos resumir del modo siguiente. Espinosa habla de *un* solo sistema modal del Pensamiento, pero «Pensamiento» tiene *dos* sentidos: «en-Dios» y humano. El Pensamiento «en-Dios» no es «autoconsciente»; es un orden impersonal de esencias racionales (la racionalidad de lo real), aludido en el concepto de *inteëectus absolute infinitus:* como en la Extensión todo era reducible, en último término, a «movimiento y reposo», en el Pensamiento, todo es reducible, en último termino, a esas esencias racionales *(intellectus,* y no *voluntas* o *cupiditas:* cfr. H. H. JOACHIM, *A study of the Ethics of Spinoza,* Nueva York, 1964 -primera ed., de 1901 —, donde ese rango está muy bien subrayado: págs. 93-94). Pero es sólo en el pensamiento humano donde se da la autoconciencia, como se verá en la Parte III. Ahora bien, el pensamiento humano no consta sólo de ideas adecuadas (de ideas que «sintonizan» con el *intellectus absolute infinitus),* sino también de ideas inadecuadas y de toda clase de afectos, que son también *modi cogitandi.* El *intellectus infinitus actu* sería la totalización actual de esos modos del Pensamiento humano: modo *mediato,* porque está mediado por el inmediato (como en la Extensión), ya que lo pasional y lo confuso nene *también* una explicación última *racional* a la que el hombre puede llegar (y la redacción de la *Etica* sería una prueba de ello). *También es el lugar donde la impersonalidad racional toma conciencia de sí.* Pero ¿qué lugar es ése, en concreto? ¿La humanidad en su conjunto, el «género humano» ? Espinosa ha desconfiado siempre de la idea de género: como veremos en la Parte II, la realidad es para él siempre *individual* (con una individualidad más o menos compleja). Por ello, estimamos que la idea histórico-política que traduce en la práctica el concepto de *intellectus infinitus actu* es la idea de *Chitas:* el Estado, del que Espinosa dice constantemente ser *veluti una mens,* en su *Tratado político* (II, XVI; II, XXI; III, II; III, VII; IV *ab in.;* VI, I): el lugar actual del pensamiento, racional —pero también «pasional»—, que funciona en unos términos similares a la idea de «Espíritu Objetivo» hegeliana (ver *Tratado teológico-político,* cap. XVII, especialmente págs. 201-202 del tomo III de la ed. Gebhardt). Toda esta temática es riquísima, y aquí no hemos hecho sino una sugerencia sobre la misma. Cfr. nuestro *El materialismo de Espinosa,* cap. V, especialmente sección 4.

concebirse por medio de un atributo de Dios que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento de tal modo que sin él no pueda ser ni ser concebido, y por ello *(por el Escolio de la Proposición 29)* debe ser referido a la *Naturaleza naturada,* como también los demás modos del pensar, y no a la *naturante.* Q.E.D.

Escolio; La razón por la que hablo aquí de entendimiento en acto no es la de que yo conceda que hay un entendimiento en potencia, sino que, deseando evitar toda confusión, no he querido hablar más que de lo percibido por nosotros con mayor claridad, a saber, de la intelección misma[38] como un hecho, que es lo que más claramente percibimos. Pues no podemos entender nada que no conduzca a un más perfecto conocimiento del hecho de entender.

PROPOSICIÓN XXXII

La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria.

Demostración: La voluntad, como el entendimiento, es sólo un cierto modo del pensar, y así *(por la Proposición 28)* ninguna volición puede existir ni ser determinada a obrar si no es determinada por otra causa, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito. Pues si se supone una voluntad infinita, debe también ser determinada por Dios a existir y obrar, no en cuanto Dios es substancia absolutamente infinita, sino en cuanto tiene un atributo que expresa la esencia infinita y eterna del pensamiento *(por la Proposición 23).* Concíbasela, pues, del modo que sea, ya como finita, ya como infinita, requiere una causa en cuya virtud sea determinada a existir y obrar; y así *(por la Definición 7)* no puede llamarse causa libre, sino sólo necesaria o compelida. Q.E.D.

Corolario I: Se sigue de aquí: primero, que Dios no obra en virtud de la libertad de su voluntad.

Corolario II: Se sigue: segundo, que la voluntad y el entendimiento se

---

[38] 19. Espinosa dice que «no hay entendimiento en potencia», y, sin embargo, habla específicamente de «entendimiento en acto», vinculándolo, como se ve, a la «intelección misma» (a hechos de pensamiento: humano, por tanto). Ciertamente, el entendimiento *absolutament e* infinito, *sub specie aeternitatis,* contiene verdades eternas (y, en ese sentido, «no potenciales»); pero la «actualidad» del entendimiento humano es muy otra: Espinosa está sugiriendo una actualidad «en la duración» (como él diría), y, en suma, en la historia.

relacionan con la naturaleza de Dios como lo hacen el movimiento y el reposo y, en general, todas las cosas de la naturaleza, las cuales *(por la Proposición 29)* deben ser determinadas por Dios a existir y obrar de cierta manera. Pues la voluntad, como todo lo demás, precisa de una causa que la determine a existir y obrar de cierta manera. Y aunque de una voluntad o entendimiento dado se sigan infinitas cosas[39], no por ello puede decirse, sin embargo, que Dios actúa en virtud de la libertad de su voluntad, como tampoco puede decirse, por el hecho de que también se sigan infinitas cosas del movimiento y el reposo (como, en efecto, ocurre), que Dios actúa en virtud de la libertad del movimiento y el reposo[40]. Por lo cual, la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios más que las cosas naturales, sino que se relaciona con ella de igual manera que el reposo y el movimiento y todas las demás cosas que hemos mostrado se siguen de la necesidad de la divina naturaleza y son determinadas por ella a existir y obrar de cierta manera.

PROPOSICIÓN XXXIII

Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido.

Demostración: En efecto, todas las cosas, dada la naturaleza de Dios, se han seguido necesariamente *(por la Proposición 16),* y en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios están determinadas a existir y obrar de cierta manera *(por la Proposición 29.)* Siendo así, si las cosas hubieran podido ser de otra naturaleza tal, o hubieran podido ser determinadas a obrar de otra manera tal, que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría ser otra de la que es actualmente; y, por ende, también esa otra naturaleza *(por la Proposición 11)* debería existir, y, consiguientemente, podrían darse dos o varios Dioses, lo cual *(por el Corolario 1 de la Proposición 14)* es absurdo. Por ello, las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden, etc. Q.E.D.

---

[39] 20. Se refiere Espinosa, sin duda, al *intellectus absolute infinitus,* y subrayando su carácter impersonal. Ver nota siguiente.

[40] 21. Hace aquí Espinosa «pendant» con el modo infinito inmediato de la Extensión: por eso decíamos en la nota anterior que el texto precedente se refería, sin duda, al *intellectus absolute infinitus:* y así como el movimiento y el reposo no son «libres», tampoco lo es el entendimiento «en-Dios». Las cosas no han podido producirse en otro orden que como lo han hecho. «Dios», visto así, es la legalidad objetiva de la naturaleza (pero repárese que es un Dios del mundo de los modos: no se trata del «Dios-Substancia»).

Escolio I: Aunque con lo dicho he mostrado, más claramente que la luz meridiana, que no hay nada absolutamente en las cosas, en cuya virtud puedan llamarse contingentes, quiero ahora explicar en pocas palabras lo que debemos entender por «contingente»; pero antes, lo que debemos entender por «necesario» e «imposible». Se llama «necesaria» a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa. En efecto: la existencia de una cosa cualquiera se sigue necesariamente, o bien de su esencia y definición, o bien de una causa eficiente dada. Además, por iguales motivos, se llama «imposible» a una cosa: o porque su esencia —o sea, su definición- implica contradicción, o porque no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa. Pero una cosa se llama «contingente» sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento.

En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se nos oculta el orden de las causas; tal cosa —digo— nunca puede aparecérsenos como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible.

Escolio II: De lo anterior se sigue claramente que las cosas han sido producidas por Dios con una perfección suma: puesto que, dada una naturaleza perfectísima, se han seguido de ella necesariamente. Y esto no arguye imperfección alguna en Dios; más bien es su perfección la que nos compele a afirmarlo. Aún más: de lo contrario de ello se seguiría claramente (como acabo de mostrar) que Dios no es sumamente perfecto, porque, sin duda, si las cosas hubiesen sido producidas de otra manera, debería serle atribuida a Dios otra naturaleza distinta de la que nos hemos visto obligados a atribuirle en virtud de su consideración como ser perfectísimo. Ahora bien: no dudo de que muchos rechazarán esta doctrina como absurda, y no querrán parar su atención en sopesarla; y ello, no por otro motivo que el de estar acostumbrados a atribuir a Dios otra libertad —a saber, la voluntad absoluta— muy distinta de la que nosotros hemos enseñado *(Definición 7)*. Pero tampoco dudo de que, si quisieran meditar la cuestión y sopesar rectamente la serie de nuestras demostraciones, rechazarán de plano una libertad como la que ahora atribuyen a Dios, no sólo como algo fútil, sino también como un gran obstáculo para la ciencia. Y no hace falta que repita aquí lo que he dicho en el Escolio de la *Proposición 17.* Con todo, y en gracia a ellos, mostraré todavía que, aun concediendo que la voluntad pertenezca a la esencia de Dios, no por ello deja de seguirse de su perfección que las cosas no

han podido ser creadas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden. Lo que será fácil mostrar si tenemos en cuenta primero lo que ellos mismos conceden, a saber: que el hecho de que una cosa sea lo que es, depende sólo del decreto y voluntad de Dios. Pues, de otro modo, Dios no sería causa de todas las cosas. Conceden además que todos los decretos de Dios han sido sancionados por Dios mismo desde la eternidad. Pues, de otro modo, se argüiría en Dios imperfección e inconstancia. Pero como en la eternidad no hay *cuándo, antes* ni *después,* se sigue de aquí —a saber: de la sola perfección de Dios— que Dios nunca puede ni nunca ha podido decretar otra cosa; o sea, que Dios no ha existido antes de sus decretos, ni puede existir sin ellos. Me dirán, sin embargo, que, aun suponiendo que Dios hubiese hecho de otra manera la naturaleza de las cosas, o que desde la eternidad hubiese decretado otra cosa acerca de la naturaleza y su orden, de ahí no se seguiría imperfección alguna en Dios. Pero si dicen eso, conceden al mismo tiempo que Dios puede cambiar sus decretos. Pues si Dios hubiera decretado algo distinto de lo que decretó acerca de la naturaleza y su orden, esto es, si hubiese querido y concebido otra cosa respecto de la naturaleza, entonces habría tenido necesariamente otro entendimiento y otra voluntad que los que actualmente tiene. Y si es lícito atribuir a Dios otro entendimiento y otra voluntad, sin cambio alguno de su esencia y perfección, ¿qué causa habría para que no pudiera cambiar ahora sus decretos acerca de las cosas creadas, sin dejar por ello de permanecer igualmente perfecto? Pues, en lo que toca a las cosas creadas y al orden de éstas, su entendimiento y voluntad, como quiera que se los conciba, se comportan del mismo modo respecto de su esencia y perfección. Además, todos los filósofos que conozco conceden que en Dios no se da entendimiento alguno en potencia, sino sólo en acto; pero dado que tanto su entendimiento como su voluntad no se distinguen de su misma esencia, según conceden también todos, se sigue, por tanto, también de aquí que, si Dios hubiera tenido otro entendimiento y otra voluntad en acto, su esencia habría sido también necesariamente distinta; y, por ende (como concluí desde el principio), si las cosas hubieran sido producidas por Dios de otra manera que como ahora son, el entendimiento y la voluntad de Dios, esto es (según se concede), su esencia, debería ser otra, lo que es absurdo.

Y de esta suerte, como las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera ni en ningún otro orden —y que esto es verdad se sigue de la suprema perfección de Dios—, ninguna sana razón podrá, ciertamente, persuadirnos para que creamos que Dios no ha querido crear todas las cosas que están en su entendimiento con la misma perfección con que las entiende.

Me dirán, empero, que en las cosas no hay ninguna perfección ni imperfección, sino que aquello que en ellas hay, en cuya virtud son llamadas perfectas o imperfectas, y buenas o malas, depende sólo de la voluntad de Dios; y, siendo así, Dios habría podido hacer, si hubiera querido, que lo que actualmente es perfección fuese suma imperfección, y al contrario. Pero ¿qué sería esto sino afirmar abiertamente que Dios, que entiende necesariamente aquello que quiere, puede hacer, en virtud de su voluntad, que él mismo entienda las cosas de otra manera que como las entiende? Lo cual (como acabo de mostrar) es un gran absurdo. Por ello, puedo retorcer contra los adversarios su propio argumento, de la manera siguiente: todas las cosas dependen de la potestad de Dios, de modo que para que las cosas pudiesen ser de otra manera, la voluntad de Dios debería ser también necesariamente de otra manera; ahora bien: la voluntad de Dios no puede ser de otra manera (como acabamos de mostrar con toda evidencia, en virtud de la perfección de Dios); luego, las cosas tampoco pueden serlo. Confieso que la opinión que somete todas las cosas a una cierta voluntad divina indiferente, y que sostiene que todo depende de su capricho, me parece alejarse menos de la verdad que la de aquellos que sostienen que Dios actúa en todo con la mira puesta en el bien[41], pues estos últimos parecen establecer fuera de Dios algo que no depende de Dios, y a lo cual Dios se somete en su obrar como a un modelo, o a lo cual tiende como a un fin determinado. Y ello, sin duda, no significa sino el sometimiento de Dios al destino, que es lo más absurdo que puede afirmarse de Dios, de quien ya demostramos ser primera y única causa libre, tanto de la esencia de todas las cosas como de su existencia. Por lo cual, no hay motivo para perder el tiempo en refutar este absurdo.

PROPOSICIÓN XXXIV

La potencia de Dios es su esencia misma[42].

---

[41] 22. Este último párrafo revela muy bien el pensamiento de Espinosa: está *menos* alejada de la verdad la idea de un Dios «caprichoso» que la idea de un Dios «ordenador según fines». La Substancia infinita tiene infinitas posibilidades, y nunca puede decirse que un orden la cancele o agote: la proposición «la Naturaleza está ordenada» nunca puede estar *absolutamente* justificada. Obsérvese que nuestra nota anterior parece apuntar hacia lo contrario: pero es que se trata de los dos planos de consideración de Dios, a que nos hemos referido en nuestra Introducción. Lo que cae bajo el conocimiento racional sigue necesariamente un orden, pero «lo que cae bajo el conocimiento racional» no es «la» realidad absoluta. Por este lado, la Substancia de Espinosa tiene que ver con el Noúmeno kantiano, e incluso (restándole a ésta sus rasgos «antropomórficos») con la Voluntad schopenhaueriana, como limitaciones del mundo de la «representación» racional (que es, sin embargo, necesaria).

[42] 23. Ésta es una declaración fundamental en el espinosismo. De ella obtendrá Espinosa

Demostración: En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí *(por la Proposición 11)* y *(por la Proposición 16 y su Corolario)* de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXV

Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente.

Demostración: En efecto, todo lo que está en la potestad de Dios debe *(por la Proposición anterior)* estar comprendido en su esencia de tal manera que se siga necesariamente de ella, y es, por tanto, necesariamente. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXVI

Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto. Demostración: Todo cuanto existe expresa *(por el Corolario de la Proposición 25)* la naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, esto es *(por la Proposición 34),* todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas, y así *(por la Proposición 16)* debe seguirse de ello algún efecto. Q.E.D.

APÉNDICE

Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte qué sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente. Además, siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido

---

rendimiento para toda su teoría del derecho natural y del Estado. Nótese que la potencia no es sólo la esencia misma de Dios, sino la de cualquier realidad: el hombre se definirá por su *deseo,* y, en general, todas las cosas por su *conatus.* La lucha, como estado «natural» de la realidad, parece derivarse de ahí con facilidad. El «esfuerzo por perseverar en el ser» (el *poder* de cada cosa) se traduce fácilmente en *the struggle for life...* El derecho es el poder: y, para moderar la lucha, la sociedad civil deberá ser, ella misma, un poder.

impedir que mis demostraciones se percibiesen bien, pero, como aún quedan no pocos prejuicios que podrían y pueden, en el más alto grado, impedir que los hombres comprendan la concatenación de las cosas en el orden en que la he explicado, he pensado que valía la pena someterlos aquí al examen de la razón. Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto. Consideraré, pues, este solo prejuicio, buscando, *en primer lugar,* la causa por la que le presta su asentimiento la mayoría, y por la que todos son tan propensos, naturalmente, a darle acogida. *Después* mostraré su falsedad y, *finalmente,* cómo han surgido de él los prejuicios acerca del *bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad,* y otros de este género. Ahora bien: deducir todo ello a partir de la naturaleza del alma[43] humana no es de este lugar. Aquí me bastará con tomar como fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes. De ahí se sigue, *primero,* que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, *segundo,* que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen, de lo que resulta que sólo anhelan siempre saber las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y, una vez que se han enterado de ellas, se tranquilizan, pues ya no les queda motivo alguno de duda. Si no pueden enterarse de ellas por otra persona, no les queda otra salida que volver sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines en vista de los cuales suelen ellos determinarse en casos semejantes, y así juzgan necesariamente de la índole ajena a partir de la

[43] 24. Advertimos desde ahora que traduciremos, siguiendo el uso, *mens* por «alma». E. GIANCOTTI-BOSCHERINI («Sul concetto spinozano di *mens*», en *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza,* Roma, 1969) ha probado cómo no puede por menos de ser significativo el hecho de que Espinosa utilice la voz *mens* en lugar de la voz *anima.* Al proceder así, se evaporan muchas connotaciones «espiritualistas» tradicionales, connotaciones espiritualistas que siguen presentes en la voz «alma». Pero «mente» tampoco nos satisface: permanece demasiado adscrita, en castellano, a «contenidos cerebrales», y tampoco es ése el caso de la *mens* espinosiana, que es forma o idea del cuerpo, y no —o no sólo— «representación cerebral». Por ello, a riesgo de mantener aquellas connotaciones espiritualistas (contra las cuales, desde luego, prevenimos al lector también desde ahora), seguiremos traduciendo «alma», a falta de cosa mejor.

propia. Además, como encuentran, dentro y fuera de sí mismos, no pocos medios que cooperan en gran medida a la consecución de lo que les es útil, como, por ejemplo, los ojos para ver, los dientes para masticar, las hierbas y los animales para alimentarse, el sol para iluminar, el mar para criar peces, ello hace que consideren todas las cosas de la naturaleza como si fuesen medios para conseguir lo que les es útil. Y puesto que saben que esos medios han sido encontrados, pero no organizados por ellos, han tenido así un motivo para creer que hay algún otro que ha organizado dichos medios con vistas a que ellos los usen. Pues una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen. Ahora bien: dado que no han tenido nunca noticia de la índole de tales rectores, se han visto obligados a juzgar de ella a partir de la suya, y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres y ser tenidos por ellos en el más alto honor; de donde resulta que todos, según su propia índole, hayan excogitado diversos modos de dar culto a Dios, con el fin de que Dios los amara más que a los otros, y dirigiese la naturaleza entera en provecho de su ciego deseo e insaciable avaricia. Y así, este prejuicio se ha trocado en superstición, echando profundas raíces en las almas, lo que ha sido causa de que todos se hayan esforzado al máximo por entender y explicar las causas finales de todas las cosas. Pero al pretender mostrar que la naturaleza no hace nada en vano (esto es: no hace nada que no sea útil a los hombres), no han mostrado —parece— otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres. Os ruego consideréis en qué ha parado el asunto. En medio de tantas ventajas naturales no han podido dejar de hallar muchas desventajas, como tempestades, terremotos, enfermedades, etc.; entonces han afirmado que ello ocurría porque los dioses estaban airados a causa de las ofensas que los hombres les inferían o a causa de los errores cometidos en el culto. Y aunque la experiencia proclamase cada día, y patentizase con infinitos ejemplos, que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello han desistido de su inveterado prejuicio: situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuya utilidad ignoraban (conservando así su presente e innato estado de ignorancia) les ha sido más fácil que destruir todo aquel edificio y planear otro nuevo. Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido, sin duda, la única causa de que la verdad permaneciese eternamente

oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sólo sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad; y, además de la Matemática, pueden también señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres se diesen cuenta de estos vulgares prejuicios y se orientasen hacia el verdadero conocimiento de las cosas.

Con esto he explicado suficientemente lo que prometí en primer lugar. Mas para mostrar ahora que la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas, no harán falta muchas palabras. Creo, en efecto, que ello ya consta suficientemente, tanto en virtud de los fundamentos y causas de donde he mostrado que este prejuicio tomó su origen, cuanto en virtud de la *Proposición 16 y* los *Corolarios de la Proposición 32,* y, además, en virtud de todo aquello por lo que he mostrado que las cosas de la naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección. Sin embargo, añadiré aún que esta doctrina acerca del fin transtorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior. Y, por último, trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo. Pues (omitiendo los dos primeros puntos, ya que son manifiestos por sí), según consta en virtud de las *Proposiciones 21, 22 y 23,* el efecto producido inmediatamente por Dios es el más perfecto, y una cosa es tanto más imperfecta cuantas más causas intermedias necesita para ser producida. Pero, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzase su fin propio, entonces las últimas, por cuya causa se han hecho las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina priva de perfección a Dios: pues, si Dios actúa con vistas a un fin, es que —necesariamente— apetece algo de lo que carece. Y, aunque los teólogos y los metafísicos distingan entre fin de carencia y fin de asimilación, confiesan, sin embargo, que Dios ha hecho todas las cosas por causa de sí mismo, y no por causa de las cosas que iban a ser creadas, pues, aparte de Dios, no pueden señalar antes de la creación nada en cuya virtud Dios obrase; y así se ven forzados a confesar que Dios carecía de aquellas cosas para cuya consecución quiso disponer los medios, y que las deseaba, como es claro por sí mismo. Y no debe olvidarse aquí que los secuaces de esta doctrina, que han querido exhibir su ingenio señalando fines a las cosas, han introducido, para probar esta doctrina suya, una nueva manera de argumentar, a saber: la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia, lo que muestra que no había ningún otro medio de probarla. Pues si, por ejemplo, cayese una piedra desde lo alto sobre la cabeza de alguien, y

lo matase, demostrarán que la piedra ha caído para matar a ese hombre, de la manera siguiente. Si no ha caído con dicho fin, queriéndolo Dios, ¿cómo han podido juntarse al azar tantas circunstancias? (y, efectivamente, a menudo concurren muchas a la vez). Acaso responderéis que ello ha sucedido porque el viento soplaba y el hombre pasaba por allí. Pero —insistirán— ¿por qué soplaba entonces el viento? ¿Por qué el hombre pasaba por allí entonces? Si respondéis, de nuevo, que el viento se levantó porque el mar, estando el tiempo aún tranquilo, había empezado a agitarse el día anterior, y que el nombre había sido invitado por un amigo, insistirán de nuevo, a su vez —ya que el preguntar no tiene fin—: ¿y por qué se agitaba el mar? ¿por qué el hombre fue invitado en aquel momento? Y, de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia[44]. Así también, cuando contemplan la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y concluyen, puesto que ignoran las causas de algo tan bien hecho, que es obra no mecánica, sino divina o sobrenatural, y constituida de modo tal que ninguna parte perjudica a otra. Y de aquí proviene que quien investiga las verdaderas causas de los milagros, y procura, tocante a las cosas naturales, entenderlas como sabio, y no admirarlas como necio, sea considerado hereje e impío, y proclamado tal por aquellos a quien el vulgo adora como intérpretes de la naturaleza y de los dioses. Porque ellos saben que, suprimida la ignorancia, se suprime la estúpida admiración, esto es, se les quita el único medio que tienen de argumentar y de preservar su autoridad. Pero voy a dejar este asunto, y pasar al que he decidido tratar aquí en *tercer* lugar.

Una vez que los hombres se han persuadido de que todo lo que ocurre ocurre por causa de ellos, han debido juzgar como lo principal en toda cosa aquello que les resultaba más útil, y estimar como las más excelentes de todas aquellas cosas que les afectaban del mejor modo. De donde han debido formar nociones, con las que intentan explicar la naturaleza de las cosas, tales como *Bien, Mal, Orden, Confusión, Calor, Frío, Belleza* y *Fealdad;* y, dado que se consideran a sí mismos como libres, de ahí han salido nociones tales como *Alabanza, Vituperio, Pecado* y *Mérito:* estas últimas las explicaré más adelante, después que trate de la naturaleza humana; a las primeras me referiré ahora

---

[44] 25. «Asilo de la ignorancia», la voluntad de Dios; la crítica contra los teólogos alcanzaría también aquí, acaso, a Descartes: véase el *Prefacio* de Lodewijk Meyer a los *Principia philosophiae cartesianae,* Gebhardt, I, especialmente pág. 132, donde ya Mayer dice que deben cargarse sólo en cuenta de Descartes —y no en la de Espinosa— las alusiones a las cosas que «superan la comprensión humana», en relación con el tema de la libertad de la voluntad divina.

brevemente. Han llamado *Bien* a todo lo que se encamina a la salud y al culto de Dios, y *Mal,* a lo contrario de esas cosas. Y como aquellos que no entienden la naturaleza de las cosas nada afirman realmente acerca de ellas, sino que sólo se las imaginan, y confunden la imaginación con el entendimiento, creen por ello firmemente que en las cosas hay un *Orden,* ignorantes como son de la naturaleza *de* las cosas y de la suya propia. Pues decimos que están bien ordenadas cuando están dispuestas de tal manera que, al representárnoslas por medio de los sentidos, podemos imaginarlas fácilmente y, por consiguiente, recordarlas con facilidad; y, si no es así, decimos que están mal ordenadas o que son *confusas.* Y puesto que las cosas que más nos agradan son las que podemos imaginar fácilmente, los hombres prefieren, por ello, el orden a la confusión, corno si, en la naturaleza, el orden fuese algo independiente de nuestra imaginación; y dicen que Dios ha creado todo según un orden, atribuyendo de ese modo, sin darse cuenta, imaginación a Dios, a no ser quizá que prefieran creer que Dios, providente con la humana imaginación, ha dispuesto todas las cosas de manera tal que ellos puedan imaginarlas muy fácilmente. Y acaso no sería óbice para ellos el hecho de que se encuentran infinitas cosas que sobrepasan con mucho nuestra imaginación, y muchísimas que la confunden a causa de su debilidad. Pero de esto ya he dicho bastante. Por lo que toca a las otras nociones, tampoco son otra cosa que modos de imaginar, por los que la imaginación es afectada de diversas maneras, y, sin embargo, son consideradas por los ignorantes como si fuesen los principales atributos de las cosas; porque, como ya hemos dicho, creen que todas las cosas han sido hechas con vistas a ellos, y a la naturaleza de una cosa la llaman buena o mala, sana o pútrida y corrompida, según son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos captados por los ojos conviene a la salud, los objetos por los que es causado son llamados *bellos; y feos,* los que provocan un movimiento contrario. Los que actúan sobre el sentido por medio de la nariz son llamados aromáticos o fétidos; los que actúan por medio de la lengua, dulces o amargos, sabrosos o insípidos, etc.; los que actúan por medio del tacto, duros o blandos, ásperos o lisos, etc. Y, por último, los que excitan el oído se dice que producen ruido, sonido o armonía, y esta última ha enloquecido a los hombres hasta el punto de creer que también Dios se complace con la armonía; y no faltan filósofos persuadidos de que los movimientos celestes componen una armonía. Todo ello muestra suficientemente que cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación. Por ello, no es de admirar (notémoslo de pasada) que hayan surgido entre los hombres tantas controversias como conocemos, y de ellas, por último, el escepticismo. Pues,

aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, difieren, con todo, en muchas más, y por eso lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso; lo agradable para uno es desagradable para otro; y así ocurre con las demás cosas, que omito aquí no sólo por no ser éste lugar para tratar expresamente de ellas, sino porque todos tienen suficiente experiencia del caso. En efecto, en boca de todos están estas sentencias: hay tantas opiniones como cabezas; cada cual abunda en su opinión; no hay menos desacuerdo entre cerebros que entre paladares. Ellas muestran suficientemente que los hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro, y que más bien las imaginan que las entienden. Pues si las entendiesen —y de ello es testigo la Matemática—, al menos las cosas serían igualmente convincentes para todos, ya que no igualmente atractivas.

Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la contextura de la imaginación; y, pues tienen nombres como los que tendrían entidades existentes fuera de la imaginación, no las llamo entes de razón, sino de imaginación, y así, todos los argumentos que contra nosotros se han obtenido de tales nociones, pueden rechazarse fácilmente. En efecto, muchos suelen argumentar así: si todas las cosas se han seguido en virtud de la necesidad de la perfectísima naturaleza de Dios, ¿de dónde han surgido entonces tantas imperfecciones en la naturaleza, a saber: la corrupción de las cosas hasta el hedor, la fealdad que provoca náuseas, la confusión, el mal, el pecado, etc.? Pero, como acabo de decir, esto se refuta fácilmente. Pues la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son mas o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana. Y a quienes preguntan: ¿por qué Dios no ha creado a todos los hombres de manera que se gobiernen por la sola guía de la razón? respondo sencillamente: porque no le ha faltado materia para crearlo todo, desde el más alto al más bajo grado de perfección; o, hablando con más propiedad, porque las leyes de su naturaleza han sido lo bastante amplias como para producir todo lo que puede ser concebido por un entendimiento infinito, según he demostrado en la *Proposición 16*.

Éstos son los prejuicios que aquí he pretendido señalar. Si todavía quedan algunos de la misma estofa, cada cual podrá corregirlos a poco que medite.

PARTE SEGUNDA: DE LA NATURALEZA Y ORIGEN DEL ALMA

Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito. Pero no las explicaré todas, pues hemos demostrado en la Proposición 16 de la Parte I que de aquélla debían seguirse infinitas cosas de infinitos modos, sino sólo las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad [45].

DEFINICIONES

I.—Entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa; *ver el Corolario de la Proposición* 25 *de la Parte I.*

II.—Digo que pertenece a la *esencia* de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ni ser ni concebirse.

III.—Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

---

[45] 1. No sin disgusto traducimos (y seguiremos traduciendo) *beatitudo* por «felicidad». No sólo porque Espinosa emplea pocas veces la voz *felicitas* (o *foelicitas),* y, cuando lo hace, manifiesta cierta tendencia a establecer entre ella y *beatitudo* una distinción: la *beatitudo* es la SUMMA *felicitas* (cf. *Eth.,* II, Prop. 49, Sch., Gebhardt, II, págs. 135-136, y *Eth.,* IV, capítulo IV, Gebhardt, II, pág. 267), o la VERA *felicitas* (cf. *Tratado teológico-político, cap.* III. Gebhardt, III, pág. 44), *y beatitudo* se opone a *temporánea foelicitas* (cf. *Tratado teoiógico-político,* cap. III, Gebhardt, III, págs. 48 y 49, y cap. IV, Gebhardt, III, págs, 69 y 70). Pero no se trata sólo, como decimos, de escrúpulo filológico. Se trata del temor a las resonancias actuales de la voz «felicidad» en castellano. La *beatitudo* espinosista es una grave palabra que no sugiere, en modo alguno, cosquilieos placenteros originados por el hecho de poseer un frigorífico o un chalet en las afueras, a los que nuestra «felicidad» se encuentra quizá demasiado asociada. Pero «beatitud» no ya sólo es arcaica —lo que no sería mal mayor—, sino que está excesivamente próxima a connotaciones de «bienaventuranza transcendente a este mundo», que nada tiene que ver con el pensamiento de Espinosa. Traducimos, pues, «felicidad», en la esperanza de que esta palabra aún posea un eco de significación estoica.

Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra «percepción» parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, «concepto» parece expresar una acción del alma.

IV.—Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera[46].

Explicación: Digo «intrínsecas» para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella.

V.— La *duración* es una continuación indefinida de la existencia.

Explicación: Digo «indefinida», porque no puede ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, da necesariamente existencia a la cosa, pero no se la quita.

VI.—Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección.*

VIL—Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.

AXIOMAS

I—La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista.
II. —El hombre piensa[47].

---

[46] 2. Es indispensable confrontar esta definición de «idea adecuada» con lo que dice Espinosa de la «idea verdadera» en el *Tratado de la reforma del entendimiento,* ver Gebhardt, II, especialmente págs. 14-16, 26-28 y 38-40. Allí se desarrolla ampliamente este carácter «intrínseco» a la idea que la verdad posee, así como el punto de vista genético desde el que se aborda la producción de conceptos adecuados.

[47] 3. En nuestra Introducción ya nos hemos referido a lo curioso que resulta, desde lo que parece que habría de ser un orden deductivo «adecuado», el hecho de que *Homo cogitat* sea un Axioma y no una Proposición. Nos parece que Espinosa, al *no* inferir el pensamiento humano de la realidad

III. —Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados «afectos del ánimo», no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar.

IV.—Tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras.

V.—No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar.

Ver los Postulados que siguen a la Proposición 13.

PROPOSICIÓN I

El Pensamiento es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa pensante.

Demostración: Los pensamientos singulares, o sea, este o aquel pensamiento, son modos que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera *(por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I).* Por consiguiente, compete a Dios *(por la Definición 5 de la Parte I)* un atributo cuyo concepto implican todos los pensamientos singulares, y por medio del cual son asimismo concebidos. Es, pues, el Pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, que expresa la eterna e infinita esencia de Dios *(ver Definición 5 de la Parte I*), o sea, Dios es una cosa pensante. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición es también evidente en virtud del hecho de que nosotros podemos concebir un ser pensante infinito. Pues cuantas más cosas puede pensar un ser pensante, tanta más realidad o perfección concebimos que contiene; por consiguiente, un ser que puede pensar infinitas cosas de infinitos modos, es, por virtud del pensamiento, necesariamente infinito. Y siendo así que concebimos un ser infinito fijándonos en el solo pensamiento, es entonces el Pensamiento uno de los infinitos atributos de Dios, como

---

de Pensamiento en general, está claramente apuntando a que el pensamiento humano es una dimensión del Pensamiento que merece una consideración separada: apuntando a que, en definitiva, la bipartición «Extensión/Pensamiento» solapa una tripartición («Extensión-Pensamiento humano-Pensamiento en Dios»), Obsérvese, por otra parte, que ese «pensamiento», siendo una *característica* del hombre, no le dota de ningún *privilegio* «frente» a la Naturaleza: Espinosa (que al enunciar este Axioma está, muy probablemente, pensando en el *Cogito* cartesiano) *no* dice «cogitat... ergo *est*», y ese silencio lo distancia de Descartes.

pretendíamos.

PROPOSICIÓN II

La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa.

Demostración: La demostración de esta Proposición procede del mismo modo que la de la anterior.

PROPOSICIÓN III

Hay en Dios necesariamente una idea, tanto de su esencia, como de todo lo que se sigue necesariamente de esa esencia.

Demostración: En efecto: Dios *(por la Proposición 1 de esta Parte)* puede pensar infinitas cosas de infinitos modos, o *(lo que es lo mismo, por la Proposición 16 de la Parte I)* puede formar una idea de su esencia y de todo lo que necesariamente se sigue de ella. Ahora bien, todo lo que está en la potestad de Dios es necesariamente *(por la Proposición 35 de la Parte I);* por consiguiente, hay necesariamente tal idea, y *(por la Proposición 15 de la Parte I)* no la hay sino en Dios. Q.E.D.

Escolio: El vulgo entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un derecho sobre todas las cosas que existen, y que son, por ello, comúnmente consideradas contingentes. Dicen, en efecto, que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y reducirlo a la nada. Y comparan, además, muy frecuentemente la potencia de Dios con la de los reyes. Pero esto lo hemos refutado en los Corolarios 1 y 2 de la Proposición 32 de la Parte I, y, en la Proposición 16 de la Parte I, hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo; esto es, así como en virtud de la necesidad de la divina naturaleza se sigue (según todos afirman unánimemente) que Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos. Además, en la Proposición 34 de la Parte I hemos mostrado que la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios, y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe. Por lo demás, si me pluguiera proseguir con este tema, podría mostrar también aquí que esa potencia que el vulgo se imagina haber en Dios no sólo es humana (lo que muestra que Dios es concebido por el vulgo como un hombre, o a semejanza de un hombre), sino que implica, además, impotencia. Pero no quiero reiterar tantas veces el mismo discurso.

Sólo ruego al lector, una y otra vez, que sopese repetidamente lo que se ha dicho sobre este tema en la primera parte, desde la Proposición 16 hasta el final. Pues nadie podrá percibir rectamente lo que pretendo, a no ser que se guarde muy bien de confundir la potencia de Dios con la humana potencia, o derecho, de los reyes.

PROPOSICIÓN IV

La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, sólo puede ser única.

Demostración: El entendimiento infinito sólo comprende los atributos de Dios y sus afecciones *(por la Proposición 30 de la Parte I).* Ahora bien: Dios es único *(por el Corolario 1 de la Proposición 14 de la Parte I).* Por consiguiente, la idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, sólo puede ser única. Q.E.D.

PROPOSICIÓN V

El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto a éste se le considera sólo como cosa pensante, y no en cuanto es explicado por otro atributo. Esto es, ni las ideas de los atributos de Dios ni las de las cosas singulares reconocen como causa efíciente suya a las cosas ideadas por ellas, o sea, a las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto que es cosa pensante.

Demostración: Es evidente sin duda, por la Proposición 3 de esta Parte. En ella concluíamos, efectivamente, que Dios puede formar una idea de su esencia y de todo lo que se sigue necesariamente de ella, basándonos sólo en el hecho de que Dios es cosa pensante, y no en el hecho de que sea el objeto de su propia idea. Por lo cual, el ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto que éste es cosa pensante. Pero también se demuestra de esta otra manera: el ser formal de las ideas es un modo de pensar *(como es por sí notorio),* esto es *(por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I*), un modo que expresa de cierta manera la naturaleza de Dios, en cuanto que Éste es cosa pensante, y así *(por la Proposición 10 de la Parte I)* no implica el concepto de ningún otro atributo de Dios, y, por consiguiente *(por el Axioma 4 de la Parte I),* no es efecto de ningún otro atributo que el Pensamiento; luego el ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto a Éste se lo considera sólo como cosa pensante, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VI

Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo.

Demostración: En efecto, cada atributo se concibe por sí, prescindiendo de cualquier otro *(por la Proposición 10 de la Parte I).* Por lo cual, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el de otro; y así *(por el Axioma 4 de la Parte I*), tienen como causa a Dios sólo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo. Q.E.D.

Corolario: Se sigue de aquí que el ser formal de las cosas que no son modos de pensar no se sigue de la naturaleza divina en virtud de que ésta conozca previamente esas cosas, sino que las cosas sobre las que versan las ideas se derivan y concluyen de sus atributos de la misma manera, y con la misma necesidad con la que hemos mostrado que derivan las ideas del atributo del Pensamiento.

PROPOSICIÓN VII

El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas.

Demostración: Es evidente por el Axioma 4 de la Parte I. Pues la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es.

Corolario: Se sigue de aquí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión[48].

---

[48] 4. Esta célebre Proposición (expresiva de la doctrina del «paralelismo»), merece ser aclarada. Parece que Espinosa dice en ella, *simplemente,* que el orden y conexión de los modos de la extensión es el mismo que el orden y conexión de los modos del pensamiento, con lo que quedaría consagrada la división *bimembre* de la Ontología especial de Espinosa: la realidad modal repartida en dos sistemas paralelos. De un lado, «cosas» (físicas, al parecer), y, del otro, «ideas» (las esencias de esas cosas). Pero esta interpretación, por extendida que esté, nos parece simplista y errónea. Toda realidad modal extensa tendría su correlato «pensante»; siguiendo una pregunta de R. L. SAW («Personal Identity in Spinoza»), en *Inquiry,* 12-1,1969, podríamos cuestionar: si hay un paralelismo entre cosas físicas e ideas, si a cada realidad extensa corresponde un correlato de pensamiento, una esencia inteligible, ¿significa, entonces, lo mismo «el hombre *piensa*» que «un sistema planetario *piensa*» ? La pregunta parece extravagante: pero es que a esa extravagancia lleva el «paralelismo»

Escolio: Antes de seguir adelante, debemos traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos mostrado, a saber: que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece sólo a una única substancia, y, consiguientemente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras. Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como al través de la niebla: me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo. Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y, por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras. Y si he dicho que Dios es causa, por ejemplo, de la idea de círculo sólo en cuanto

---

entendido del modo simplista a que acatamos de referirnos. El lado «pensante» del hombre es, *sí,* de una parte, el «alma» en cuanto *idea del cuerpo* (y, en ese sentido, esa estructura que representa abstractamente el cuerpo es una «forma inteligible» como la estructura de un sistema planetario: *en ese sentido,* lo «pensante» del hombre es como lo «pensante» del conjunto de planetas). Pero el hombre es «pensante», además, *en otro sentido* (en el cual *no* puede serlo ninguna otra realidad): alberga *modi cogitandi* (como voliciones, pasiones de todo tipo, ideas confusas o fingidas...) que son *realidades,* tan realidades como las «cosas físicas». Esas realidades, a su vez, tienen una explicación (hay una estructura racional del error o la ficción); son *objetos* que tienen una «esencia formal», hay un concepto de ellos, y una concatenación de conceptos que explica *verdaderamente* la *falsedad.* Si esto es así, el paralelismo no puede ser sólo entre «cosas físicas», e «ideas de esas cosas», sino entre estas ideas racionales, las cosas físicas y, *además,* esas otras realidades *pensantes* que *no* son las «esencias formales», verdaderas, de los objetos, sino hechos del pensamiento humano. Por ello, el enunciado de esta famosa Proposición 7 quizá debería haber sido: «el orden y conexión de las *esencias objetivas* es el mismo que el orden y conexión de las *esencias formales»* (donde, dentro de «esencias objetivas», caben no sólo las realidades físicas, sino esas otras realidades de la conciencia humana). Y, de hecho, Espinosa mismo nos invita a considerarlo así; en el Corolario de la Proposición, como vemos, «traduce» él mismo el enunciado de la Proposición diciendo: «todo cuanto se sigue *formalmente* de la infinita naturaleza de Dios, se sigue de él *objetivamente...* en el mismo orden y con la misma conexión». «Formal» y «objetivo» poseen un alcance más general que «ideas» y «cosas»: las *cosas* del enunciado de la Proposición no tendrían por qué ser sólo modos de la Extensión y la Ontología especial de Espinosa sería trimembre, no bimembre.

que es cosa pensante, y del círculo mismo sólo en cuanto que es cosa extensa, ello se ha debido a que el ser formal de la idea del círculo no puede percibirse sino por medio de otro modo de pensar, que desempeña el papel de su causa próxima, y éste a su vez por medio de otro, y así hasta el infinito; de manera que, en tanto se consideren las cosas como modos de pensar, debemos explicar el orden de la naturaleza entera, o sea, la conexión de las causas, por el solo atributo del Pensamiento, y en tanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la naturaleza entera debe asimismo explicarse por el solo atributo de la Extensión, y lo mismo entiendo respecto de los otros atributos. Por lo cual, Dios es realmente causa de las cosas tal como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos. Y por el momento no puedo explicar esto más claramente.

PROPOSICIÓN VIII

Las ideas de las cosas singulares —o sea, de los modos— no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios[49].

---

[49] 5. La interpretación de esta Proposición no es fácil: debe confesarse que la precisión terminológica de Espinosa no brilla aquí demasiado. En primer lugar, habla de una «idea infinita de Dios» como si se tratase de un término técnico preciso: pero la referencia que a ella ha hecho anteriormente —ver Proposición 3 de esta Parte— dista mucho de aclarar el lugar ontológico de dicho concepto. En segundo lugar, Espinosa dice una cosa extraña: que las esencias formales están «contenidas en los atributos». Empezando por esto último, las esencias formales, o *ideas de* las ideas objetivas (cf. *Tratado de la reforma del entendimiento),* no pueden ser más que modos del Pensamiento, y, por tanto, de estar «contenidas» en alguna parte, no será en «los atributos» (así, en general), sino en el atributo del Pensamiento (o, por mejor decir, ya que «los modos no pueden formar un atributo» —cf. *Breve Tratado,* Diálogo Segundo-, estarán contenidas en el modo infinito inmediato del Pensamiento: el *intellectus absolute infinitus,* que es donde pueden *darse* las infinitas ideas verdaderas, en cuanto consideradas como un orden impersonal y legal de esencias, *sub specie aeternitatis).* Por lo que toca a esa «infinita idea de Dios», recordemos la opinión de H.H. JOACHIM, *A Study of Ethics,* cit., págs. 94-95, según la cual se trataría de un modo infinito que contiene la idea de la esencia de Dios (esa idea a la que alude Espinosa en la Prop. *3* de esta Parte). Seria -diríamos- una «autoconciencia» de Dios... que necesariamente será un *modo,* ya que Dios, en cuanto Substancia, no es «autoconsciente», según hemos visto. Ahora bien, dicha autoconciencia no se da en el *intellectus absolute infinitus* —que es absolutamente impersonal, y está «por encima de toda conciencia» — , sino en el único lugar del sistema modal del Pensamiento donde ocurre la «reflexión» de la realidad: el pensamiento humano. (Como se ve, nos acercamos -con las salvedades que veremos- a la temática de la distinción «Naturaleza-Espíritu», tal y como será tomada por el idealismo alemán). Esta *infinita idea Dei* ocurre, pues, en el mundo del *intellectus infinitus actu:* el modo infinito *mediato del* Pensamiento (según nuestra interpretación: ver nota 18 de la Parte I). La idea que expresa la esencia de Dios está presente al pensamiento humano, dado en los marcos de la *duración* (de la existencia histórica, en definitiva). La oposición «ideas de los modos no existentes»-«ideas de los modos sí existentes», contenida en el texto de la Proposición que comentamos, significaría, entonces, esto: no se trata meramente de una oposición «ficción-

Demostración: Esta Proposición es evidente en virtud de la anterior, pero se entiende con mayor claridad por el Escolio que precede.

Corolario: De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen sólo en la medida en que existe la idea infinita de Dios, y cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino cuenta habida de su duración, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran.

Escolio: Si, en orden a una más amplia explicación de este punto, alguien desease un ejemplo, ninguno podré darle que explique adecuadamente la cuestión de que hablo aquí, toda vez que es única; procuraré, con todo, ilustrar este asunto lo mejor que pueda. Como se sabe, el círculo posee una naturaleza tal que son iguales entre sí los rectángulos formados por los segmentos de cada par de líneas rectas que se cortan entre sí dentro de dicho círculo[50]; por lo cual se contienen en el círculo infinitos rectángulos iguales

realidad», pues, así como las ideas de los modos sí existentes están dadas en el atributo del Pensamiento (es decir, en el «entendimiento absolutamente infinito», orden impersonal de las esencias racionales), las ideas de los modos no existentes tienen una peculiar manera de ser «realidades» (pese a versar sobre lo «no existente»), a saber: la de estar comprendidas en el plano en que se da la idea infinita de Dios, es decir, en el plano de la reflexión humana dada en la duración. La oposición contemplada aquí sería, entonces, la de las ideas *sub specie aeternitatis* (ideas de los modos existentes, cuya racionalidad es impersonal), frente a las ideas dadas en *duratio,* dadas en el pensamiento humano (sin que Espinosa especifique aquí cuáles son los marcos de ese «pensamiento humano»: ya hemos dicho que, para nosotros, esos marcos son los de la comunidad política, lugar del ejercicio de la razón humana). Espinosa nunca ha engranado con claridad esas dos consideraciones del Pensamiento: su propensión a hablar desde el punto de vista de la eternidad le hace difícil dotar de un puesto claro al mundo de la existencia histórica (de ahí, quizá, el embrollo de esta Proposición). Pero el problema existía para él: y hoy nadie puede decir ya (como era frecuente antes) que Espinosa sea un « negador de la dimensión histórica». Está claro, por otra parte, que, al preludiar el tema de la oposición «Naturaleza-Espíritu», Espinosa no privilegia al «Espíritu» como «fruto último» de la realidad (y aquí su posición sería menos «idealista» que la de la filosofía alemana posterior); el entendimiento *en* acto tiene también sus explicaciones «impersonales», y es tan *efecto* natural como la disposición de los cuerpos según las leyes del movimiento: pues, como se sabe, es un modo *mediato.*

[50] 6. Espinosa se refiere al teorema de la «potencia de un punto», para el caso particular en que el punto sea considerado en el interior del círculo. Obsérvese que, siguiendo la terminología clásica, Espinosa llama «rectángulo» al *producto de dos segmentos,* en este caso los dos segmentos de cada recta que se corta. Así, y conforme a la figura que ilustra este pasaje, Gebhardt, II, pág. 91:

entre sí; pero ninguno de ellos puede decirse que exista sino en cuanto que existe el círculo, ni tampoco puede decirse que exista la idea de ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbase ahora que, de esos infinitos rectángulos, sólo dos existen, a saber, E y D. Ciertamente, sus ideas existen ahora no ya sólo en cuanto comprendidas en la idea del círculo, sino también en cuanto que implican la existencia de esos rectángulos, y por ello se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos.

PROPOSICIÓN IX

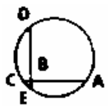
La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito[51].

Demostración: La idea de una cosa singular existente en acto es un modo singular de pensar y distinto de los demás *(por el Corolario y el Escolio de la Proposición 8 de esta Parte); y* así *(por la Proposición 6 de esta Parte),* tiene como causa a Dios en cuanto es sólo cosa pensante. Pero no *(por la Proposición 28 de la Parte I)* en cuanto es cosa pensante en términos absolutos, sino en cuanto se lo considera afectado por otro modo de pensar, y de éste es Dios también causa en cuanto afectado por otro, y así hasta el infinito. Ahora bien: el orden y conexión de las ideas *(por la Proposición 7 de esta Parte)* es el mismo que el orden y conexión de las causas; por consiguiente, de la idea de una cosa

---



los «rectángulos» D y E consisten en el producto de los segmentos, del modo siguiente:



el rectángulo «D» de Espinosa es el producto DB x BE, y el «E», CB x BA; y DBx BE = CB = BA.

[51] 7. El orden inmanente e impersonal de las ideas (el orden mismo del *intellectus absolute infinitus)* es puesto claramente de manifiesto por esta Proposición. Que Espinosa diga que en Dios «se dan» ideas no arguye, pues, nada en favor de la «personalidad» de Dios, en el sentido en que intentó defenderla V. BROCHARD, por ejemplo, cf. sus *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* París, 1912, página 350.

singular es causa otra idea, o sea, Dios en cuanto se lo considera afectado por otra idea, y también de ésta en cuanto es afectado por otra, y así hasta el infinito. Q.E.D.

Corolario: Hay en Dios conocimiento de todo cuanto ocurre en el objeto singular de una idea cualquiera sólo en cuanto Dios tiene la idea de ese objeto.

Demostración: Hay en Dios una idea de todo cuanto ocurre en el objeto de una idea cualquiera *(por la Proposición 3 de esta Parte),* no en cuanto que es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular *(por la Proposición anterior);* ahora bien *(por la Proposición 7 de esta Parte),* el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas; por consiguiente, habrá en Dios conocimiento de lo que ocurre en un objeto singular sólo en cuanto tiene la idea de ese objeto. Q.E.D.

PROPOSICIÓN X

A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre.

Demostración: En efecto: el ser de la substancia implica la existencia necesaria *(por la Proposición 7 de la Parte I).* Así pues, si a la esencia del hombre perteneciese el ser de la substancia, dada la substancia, se daría necesariamente el hombre *(por la Definición 2 de esta Parte),* y, consiguientemente, el hombre existiría de un modo necesario, lo que *(por el Axioma 1 de esta Parte)* es absurdo. Por consiguiente, etc. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición se demuestra también a partir de la Proposición 5 de la Parte I, a saber: que no hay dos substancias de la misma naturaleza. Pero, dado que pueden existir varios hombres, entonces no es el ser de la substancia lo que constituye la forma del hombre. Esta Proposición es evidente, además, en virtud de las demás propiedades de la substancia, a saber: que la substancia es, por naturaleza, infinita, inmutable, indivisible, etc., como todos pueden ver fácilmente.

Corolario: De aquí se sigue que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios.

Demostración: Porque el ser de la substancia *(por la Proposición anterior)* no

pertenece a la esencia del hombre. Por consiguiente, ésta es algo *(por la Proposición 15 de la Parte I)* que es en Dios y que no puede ser ni concebirse sin Dios, o sea *(por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I),* es una afección o modo que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera.

Escolio: Todos deben conceder, en verdad, que sin Dios nada puede ser ni concebirse. Pues todos reconocen que Dios es la única causa de todas las cosas, y tanto de su esencia como de su existencia; esto es, Dios es causa de las cosas no sólo según el devenir, como dicen, sino también según el ser. Sin embargo, muchos dicen que a la esencia de una cosa pertenece aquello sin lo cual esa cosa no puede ser ni concebirse; y, por tanto, o bien creen que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o bien que las cosas creadas pueden ser y concebirse sin Dios, o, lo que es más cierto, no son lo bastante consecuentes consigo mismos. Y la causa de esto ha sido, creo, que no se han atenido al orden del filosofar. Pues han creído que la naturaleza divina, sobre la que debían reflexionar antes que nada, ya que es prioritaria tanto en el orden del conocimiento como en el de la naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas llamadas objetos de los sentidos eran anteriores a todo lo demás. De ello ha resultado que, al considerar las cosas de la naturaleza, han pensado en todo menos en la naturaleza divina, y, al intentar más tarde considerar ésta, no han podido valerse de aquellas primeras ficciones suyas sobre las que habían construido el conocimiento de las cosas de la naturaleza, dado que de nada les servían para conocer la naturaleza divina. Y así no es de extrañar que hayan incurrido en contradicciones una y otra vez. Pero dejo a un lado esto, pues mi intención ha sido sólo la de exponer la causa por la que no he dicho que pertenezca a la esencia de una cosa aquello sin lo cual esa cosa no puede ser ni concebirse; ya que, evidentemente, las cosas singulares no pueden ser ni concebirse sin Dios, y, sin embargo, Dios no pertenece a su esencia. He dicho, en cambio, que constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello dado lo cual se da la cosa, y suprimido lo cual la cosa no se da. O sea, aquello sin lo cual la cosa — y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ser ni concebirse.

PROPOSICIÓN XI

Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto.

Demostración: La esencia del hombre *(por el Corolario de la Proposición anterior)* está constituida por ciertos modos de los atributos de Dios, a saber *(por el*

Axioma 2 de esta Parte): por modos de pensar, de todos los cuales *(por el Axioma 3 de esta Parte)* es la idea, por naturaleza, el primero[52], y, dada ella, los restantes modos (es decir, aquellos a quienes la idea es anterior por naturaleza) deben darse en el mismo individuo *(por el Axioma 3 de esta Parte).* Y así, la idea es lo primero que constituye el ser del alma humana. Pero no la idea de una cosa inexistente, pues en ese caso *(por el Corolario de la Proposición 8 de esta Parte)* no podría decirse que existe la idea misma. Se tratará, pues, de la idea de una cosa existente en acto. Pero no de una cosa infinita, ya que una cosa infinita *(por las Proposiciones 21 y 22 de la Parte I)* debe existir siempre necesariamente; ahora bien, esto es absurdo *(por el Axioma 1 de esta Parte);* y, por consiguiente, lo primero que constituye el ser actual del alma humana es la idea de una cosa singular existente en acto. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios[53]; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no sólo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino en cuanto que tiene también, a la vez que la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado.

Escolio: Aquí, sin duda, los lectores quedarán perplejos, y les vendrán a las mientes muchas cuestiones dificultosas; por tal motivo, les ruego que avancen conmigo a paso lento y que no se pronuncien sobre esto hasta que no terminen de leerlo todo.

PROPOSICIÓN XII

Todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser

---

[52] 8. Nótese que Espinosa dice ser la idea *lo primero* (no lo *único)* que constituye el ser actual del alma humana; efectivamente, hay otros *modi cogitandi*que no son «ideas», y el alma, además de la «idea del cuerpo» (y, en ese sentido, una forma más del orden de las esencias), es otras cosas, por las que el pensamiento humano posee una dimensión específica.

[53] 9. Esto es: que está sometida al orden necesario de las esencias, como todo lo demás, y, en este sentido, la realidad «humana» no es nada privilegiado; la autoconciencia es una nota suya, pero no un «privilegio».

percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma. Es decir: si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el alma.

Demostración: En efecto, hay necesariamente *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta Parte)* un conocimiento de Dios de todo lo que acaece en el objeto de cualquier idea, en cuanto se considera a Dios como afectado por la idea de dicho objeto, esto es *(por la Proposición 11 de esta Parte),* en cuanto constituye el alma de alguna cosa. Así pues, hay necesariamente un conocimiento en Dios de todo lo que acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana, en cuanto Dios constituye la naturaleza del alma humana, esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte),* habrá necesariamente un conocimiento de ese objeto en el alma, o, lo que es lo mismo, el alma lo percibe. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición es también evidente, y se entiende con mayor claridad, por el Escolio de la Proposición 7 de esta Parte: véase.

PROPOSICIÓN XIII

El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa.

Demostración: En efecto: si un cuerpo no fuese el objeto del alma humana, las ideas de las afecciones de tal cuerpo no se darían en Dios *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta parte)* en cuanto constituye nuestra alma, sino en cuanto constituye el alma de otra cosa; esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte),* no habría en nuestra alma ideas de las afecciones de un cuerpo. Ahora bien *(por el Axioma 4 de esta parte),* tenemos ideas de las afecciones de un cuerpo. Luego el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, y *(por la Proposición 11 de esta Parte)* existente en acto. Por otra parte, si hubiese también otro objeto del alma además de un cuerpo, dado que nada existe *(por la Proposición 36 de la Parte I)* de lo que no se siga un efecto, debería haber necesariamente en nuestra alma *(por la Proposición 12 de esta Parte)* una idea de ese efecto. Ahora bien *(por el Axioma 5 de esta Parte),* no hay idea alguna de él. Por consiguiente, el objeto de nuestra alma es un cuerpo existente, y no otra cosa. Q.E.D.[54].

[54] 10. Traducimos «un cuerpo», a lo largo de toda esta Proposición, porque: 1.° En el Escolio, Espinosa dice que hasta ahora ha hablado de algo muy común «que no se refiere a los hombres más que a los otros individuos», esto es, no se ha referido a la especificidad del cuerpo humano; y

Corolario: De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.

Escolio: A partir de lo dicho, no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión de alma y cuerpo. Sin embargo, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados[55] De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano, y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa. No obstante, tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra; y, por ello, para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano. Pero ni puedo explicarla aquí, ni ello es preciso para lo que quiero demostrar. Con todo, diré en general que, cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás, y también ver la causa por la que no tenemos de nuestro cuerpo sino un conocimiento muy confuso, y otras muchas cosas que deduciré de ello en lo que sigue. Por cuya causa he creído que merecía la pena explicar y demostrar estos mismos temas más cuidadosamente, para lo cual es necesario sentar previamente algo acerca de la naturaleza de los cuerpos.

2.° Espinosa invoca el Axioma 5 para probar que no tenemos idea alguna de otro efecto que no sea «cuerpo», pero el Axioma 5 no habla de «cuerpo humano», sino de cuerpos en general.

[55] 11. «Animados» no debe entenderse aquí, obviamente, en un sentido «animista»; las ideas de las cosas no son «almas» en el sentido espiritualista.

Axioma I

Todo cuerpo, o se mueve, o está en reposo.

Axioma II

Cada cuerpo se mueve, ya más lentamente, ya más rápidamente.

Lema I

Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia.

Demostración: Supongo que la primera parte de este Lema es evidente por sí misma. Y, tocante a que los cuerpos no se distinguen por razón de la substancia, ello es evidente tanto por la Proposición 5 como por la 8 de la Parte I. Pero es aún más claro por lo dicho en el Escolio de la Proposición 15 de la Parte I.

Lema II

Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas.

Demostración: En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo *(por la Definición 1 de esta Parte)*. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo.

Lema III

Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito.

Demostración: Los cuerpos *(por la Definición 1 de esta Parte)* son cosas singulares, que *(por el Lema I)* se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo; y así *(por la Proposición 28 de la Parte I)*, cada uno de ellos ha debido ser determinado necesariamente al movimiento o al reposo por otra cosa singular, a saber *(por la Proposición 6 de esta Parte)*, por otro cuerpo, el cual *(por el Axioma 1)* también se mueve o está en reposo. Ahora bien, éste *(por*

la misma razón) tampoco ha podido moverse o estar en reposo si no hubiera sido determinado por otro a dichos movimiento o reposo, y éste a su vez *(por la misma razón)* por otro, y así hasta el infinito. Q.E.D.

Corolario: Se sigue de aquí que un cuerpo en movimiento se mueve hasta que otro cuerpo lo determina al reposo; y, asimismo, que un cuerpo en reposo permanece en él hasta que otro lo determina al movimiento. Ello es también notorio por sí. En efecto, cuando supongo que un cuerpo, por ejemplo A, está en reposo, y no tengo en cuenta otros cuerpos en movimiento, nada podré decir de ese cuerpo A sino que está en reposo. Si ocurre después que el cuerpo A se mueve, ello no ha podido provenir, ciertamente, del hecho de que estuviera en reposo, pues de tal hecho no podía seguirse sino que el cuerpo A estaba en reposo. Si, por contra, se supone que A se mueve, siempre que nos fijemos sólo en A, nada podremos afirmar de él sino que se mueve. Si ocurre después que A esté en reposo, ello tampoco ha podido provenir del movimiento que tenía, pues de dicho movimiento sólo podía seguirse que A se movía; así pues, ello acontece en virtud de una cosa que no estaba en A, a saber, una causa exterior, en cuya virtud ha sido determinado al reposo.

Axioma I

Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven, y, por contra, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo.

Axioma II

Cuando un cuerpo en movimiento choca contra otro en reposo al que no puede mover, es reflejado de modo que sigue moviéndose, y el ángulo que forma con la superficie del cuerpo en reposo contra el que chocó, la línea del movimiento de reflexión, será igual al ángulo que forma la línea del movimiento de incidencia con esa superficie.

Esto por lo que se refiere a los cuerpos más simples, a saber, los que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud; pasemos ahora a los cuerpos compuestos.

Definición

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien —si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad— de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos[56]*.*

Axioma III

Según sean mayores o menores las superficies por medio de las cuales se aplican unas contra otras las partes de un individuo, o sea, de un cuerpo compuesto, con mayor o menor facilidad —respectivamente— pueden ser compelidas a cambiar de sitio y, consiguientemente, con mayor o menor facilidad puede sobrevenir que ese individuo revista otra figura. Y, por ello, llamaré *duros* a los cuerpos cuyas partes se aplican unas a otras, por medio de superficies grandes; *blandos,* en cambio, a aquellos cuyas partes se aplican mediante superficies pequeñas; y *fluidos,* por último, a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras.

Lema IV

Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquéllos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma.

Demostración: En efecto, los cuerpos *(por el Lema 1)* no se distinguen en razón de la substancia, sino que aquello que constituye la forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos *(por la Definición anterior).* Ahora bien, esta unión *(por hipótesis)* se conserva aun cuando se produzca un continuo cambio de cuerpos; por consiguiente, el individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, tanto respecto de la substancia como respecto del modo. Q.E.D.

---

[56] 12. A partir de esta Definición, Espinosa, mediante el concepto de *individuo compuesto,* esbozará su ontología del género de la Extensión, dominada por un carácter «estructural».

Lema V

Si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores, en proporción tal, sin embargo, que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y movimiento, ese individuo conservará igualmente su naturaleza tal como era antes, sin cambio alguno en su forma. Demostración: Es la misma que la del Lema anterior.

Lema VI

Si ciertos cuerpos, que componen un individuo, son compelidos a cambiar el sentido de sus movimientos, pero de manera tal que puedan continuar moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación que antes, ese individuo conservará asimismo su naturaleza, sin cambio alguno en su forma.

Demostración: Es evidente por sí. En efecto, se supone que el individuo conserva todo aquello que, en su definición, dijimos constituía su forma.

Lema VII

Un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes.

Demostración: Es evidente en virtud de la definición de individuo: véasela antes del Lema IV.

Escolio: Por lo dicho, vemos, pues, cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá *(por el Lema anterior),* sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio. Si concebimos, además, un tercer género de individuos, compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que

puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno en su forma. Y si continuamos así hasta el infinito, concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total. Y si hubiera sido mi intención tratar expresamente acerca del cuerpo, habría debido explicar y demostrar estas cosas de un modo más prolijo. Pero ya he dicho que ahora pretendo otra cosa, y que, si he traído a cuento estos temas, ha sido sólo porque a partir de ellos puedo deducir fácilmente lo que he decidido demostrar[57].

Postulados

I.—El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.

II.—Algunos de los individuos que componen el cuerpo humano son fluidos; otros, blandos, y otros, en fin, duros.

III.—Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores.

IV.—El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente.

---

[57] 13. Obsérvense las notas de esta idea de «forma de formas» (o «estructura de estructuras») conforme a la cual se refiere Espinosa a la totalidad *actual* de la naturaleza extensa (a la *Facies totius universi),* mediada por el movimiento y el reposo: es una totalidad transformativa (incluyendo la invariancia en la transformación) y «autorregulada»; justamente las notas que PIAGET, por ejemplo, otorga al concepto general de «estructura», cf. *El estructuralismo,* trad. cast., Buenos Aires, 1968, págs. 10 y sigs. Por ello, se ha hablado del «organicismo» de Espinosa en este lugar de su Ontología (frente al «mecanicismo» cartesiano, esta «estructura de estructuras» significaría la introducción de una causalidad no «lineal-transitiva», sino «circular» en que el todo no es mera resultante de las partes, etc.). Cf., últimamente, H. JOÑAS, «Spinoza and the theory of organism», en *journal of the History of Philosophy,* Berkeley, 1965 (3). En nuestro *El materialismo de Espinosa,* cit., cap. IV, sección 3, hemos intentado sugerir que aun dentro de los marcos mecanicistas (los marcos, por ejemplo, de la propia «teoría de los torbellinos» cartesiana, que también, cuando se generaliza, adopta el carácter de una «estructura de estructuras») podía haber encontrado Espinosa inspiración para esta concepción suya que, en último término, no sería «organicista» ni «mecanicista», sino *ontológica:* significaría —sin comprometerse con ningún modelo científico positivo de explicación de la realidad física— una negación de *holismo y atomismo, y* la instauración, por ello, de una Ontología *estructural.*

V.—Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa.

VI.—El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras.

PROPOSICIÓN XIV

El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo.

Demostración: En efecto: el cuerpo humano *(por los Postulados 3 y 6) es* afectado de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, y está dispuesto para afectar los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. Ahora bien, todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano *(por la Proposición 12 de esta Parte)* deben ser percibidas por el alma humana. Luego el alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XV

La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.

Demostración: La idea que constituye el ser formal del alma humana es la idea del cuerpo *(por la Proposición 13 de esta Parte),* el cual *(por el Postulado 1)* se compone de muchísimos individuos muy compuestos. Ahora bien: hay necesariamente *(por el Corolario de la Proposición 8 de esta Parte)* una idea en Dios de cada individuo componente de un cuerpo. Luego *(por la Proposición 7 de esta Parte)* la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de sus partes componentes. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XVI

La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a un tiempo, la del cuerpo exterior.

Demostración: En efecto, todas las maneras en que un cuerpo es afectado se

siguen de la naturaleza de ese cuerpo afectado, y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta *(por el Axioma 1 que sigue al Corolario del Lema 3);* por eso, la idea de aquéllas implica necesariamente *(por el Axioma 4 de la Parte I)* la naturaleza de ambos cuerpos; y, de esta suerte, la idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo, implica la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo externo. Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue, *primero:* que el alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros.

Corolario II: Se sigue, *segundo:* que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores; lo que ya he explicado con muchos ejemplos en el Apéndice de la Parte primera[58].

PROPOSICIÓN XVII

Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo.

Demostración: Ello es evidente. Pues mientras el cuerpo humano sea afectado de tal suerte, el alma humana *(por la Proposición 12 de esta Parte)* considerará esa afección del cuerpo; esto es *(por la Proposición anterior),* tendrá la idea de un modo existente en acto que implica la naturaleza de un cuerpo exterior; es decir, una idea que no excluye la existencia o presencia de la naturaleza de un cuerpo exterior, sino que la afirma. Y así, el alma *(por el Corolario 1 de la Proposición anterior)* considerará ese cuerpo exterior como existente en acto, o como presente, hasta que el cuerpo experimente una afección, etc. Q.E.D.

Corolario: El alma podrá considerar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aunque los tales no existan ni estén presentes.

Demostración: Siempre que los cuerpos exteriores determinan a las partes

---

[58] 14- La cautela crítica de Espinosa es aquí notoria: no hay realismo ingenuo, pero tampoco idealismo subjetivista.

fluidas del cuerpo humano a chocar frecuentemente contra las blandas, cambian *(por el Postulado 5)* las superficies de éstas, de donde resulta *(ver el Axioma 2, que sigue al Corolario del Lema 3)* que aquéllas son reflejadas de manera distinta a como solían serlo antes, y resulta también que cuando, más tarde, esas partes fluidas encuentran en su espontáneo movimiento las nuevas superficies, son reflejadas de la misma manera que cuando eran empujadas hacia esas superficies por los cuerpos exteriores, y, consiguientemente, resulta que afectan al cuerpo humano —en tanto que siguen moviéndose, reflejadas de ese modo— de la misma manera, afección de la que el alma *(por la Proposición 12 de esta Parte)* formará una idea; esto es *(por la Proposición 17 de esta Parte)*, que el alma considerará de nuevo el cuerpo exterior como presente, y ello tantas veces cuantas las partes fluidas del cuerpo humano encuentren, en su espontáneo movimiento, las mismas superficies. Por lo cual, aunque no existan ya los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, el alma los considerará como presentes, sin embargo, tantas veces cuantas se repita esa acción del cuerpo. Q.E.D.

Escolio: Vemos, pues, que puede ocurrir que consideremos como presentes cosas que no existen, lo que sucede a menudo. Y puede suceder que esto acontezca por otras causas; pero aquí me basta haber mostrado una por la que puedo explicar la cuestión como si la hubiera demostrado por su verdadera causa. Con todo, no creo haberme alejado mucho de la verdad, supuesto que todos los postulados que aquí he admitido apenas contienen cosa alguna que no conste por la experiencia, de la cual no nos está permitido dudar una vez que hemos mostrado que el cuerpo humano existe tal y como lo sentimos *(ver el Corolario que sigue a la Proposición 13 de esta Parte)*. Además *(por el Corolario anterior y el Corolario 2 de la Proposición 16 de esta Parte)*, entendemos claramente cuál es la diferencia entre, por ejemplo, la idea de Pedro, que constituye la esencia del alma del propio Pedro, y la idea del mismo Pedro que existe en otro hombre, pongamos Pablo. En efecto, la primera representa directamente la esencia del cuerpo del propio Pedro, y no implica existencia sino mientras Pedro existe; en cambio, la segunda revela más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y, por tanto, mientras dure esa constitución del cuerpo de Pablo, su alma considerará a Pedro, aunque éste ya no exista, como algo que le está presente. Además, y sirviéndonos de términos usuales, llamaremos «imágenes» de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa

manera, diremos que los «imagina». Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es *(por la Definición 7 de la Parte I),* si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre.

PROPOSICIÓN XVIII

Si *el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros.*

Demostración: El alma *(por el Corolario anterior)* imagina un cuerpo por la siguiente causa, a saber: porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto, por obra de los vestigios de un cuerpo externo, de la misma manera que lo fue cuando ciertas de sus partes fueron impulsadas por ese mismo cuerpo exterior. Ahora bien: el cuerpo humano *(por hipótesis)* ha sido dispuesto de tal modo que el alma imagine dos cuerpos al mismo tiempo; luego así los imaginará en adelante, y, en cuanto imagine uno de los dos, recordará inmediatamente el otro. Q.E.D.

Escolio: En virtud de esto, entendemos claramente qué es la *memoria.* En efecto, no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano. Digo, *primero,* que se trata de una concatenación sólo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y no de aquellas ideas que explican la naturaleza de esas mismas cosas. Se trata, efectivamente *(por la Proposición 16 de esta Parte),* de ideas de las afecciones del cuerpo humano que implican tanto la naturaleza de éste como la de los cuerpos exteriores. Digo, *segundo,* que esa concatenación se produce según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, con el fin de distinguirla de la concatenación de ideas que se produce según el orden del entendimiento, mediante el cual el alma percibe

las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres. Y según esto entendemos claramente, además, por qué el alma pasa inmediatamente del pensamiento de una cosa al de otra que no tiene ninguna semejanza con la primera. Por ejemplo, del pensamiento del vocablo *pomum,* un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con ese sonido articulado, ni nada de común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido a menudo afectado por las dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz *pomum* mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por la costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera.

PROPOSICIÓN XIX

El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo.

Demostración: En efecto, el alma humana es la misma idea o conocimiento del cuerpo humano *(por la Proposición 13 de esta Parte),* cuya idea *(por la Proposición 9 de esta Parte)* se da en Dios en cuanto se le considera afectado por otra idea de una cosa singular; o sea, puesto que el cuerpo humano *(por el Postulado 4)* necesita de muchísimos cuerpos, por los cuales es como continuamente regenerado, y puesto que el orden y conexión de las ideas es el mismo *(por la Proposición 7 de esta Parte)* que el orden y conexión de las causas, dicha idea se dará en Dios en cuanto se le considera afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares. Así, pues, Dios tiene la idea del cuerpo humano, o sea, conoce el cuerpo humano, en cuanto es afectado por otras muchísimas ideas, y no en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte),* el alma humana no conoce el cuerpo humano. Pero las ideas de las afecciones del cuerpo se dan en Dios en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, o sea, el alma humana percibe esas afecciones *(por la Proposición 12 de esta Parte),* y, consiguientemente *(por la Proposición 16 de esta Parte),* percibe el cuerpo humano mismo, y ello *(por la Proposición 17 de esta Parte)* como existente en acto; por consiguiente, sólo en ese sentido percibe el alma humana el cuerpo

humano mismo. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XX

Se da también en Dios una idea o conocimiento del alma humana, cuya idea se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano.

Demostración: El Pensamiento es un atributo de Dios *(por la Proposición 1 de esta Parte);* y así debe darse necesariamente en Dios una idea, tanto de Él mismo cuanto de todas sus afecciones; y, por consiguiente *(por la Proposición 11 de esta Parte),* debe darse también en Dios, necesariamente, una idea del alma humana. Además, no se sigue que esta idea o conocimiento del alma se dé en Dios en cuanto es infinito, sino en cuanto es afectado por otra idea de una cosa singular *(por la Proposición 9 de esta Parte).* Ahora bien, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas *(por la Proposición 7 de esta Parte);* luego esta idea o conocimiento del alma se sigue en Dios, y se refiere a Dios, del mismo modo que la idea o conocimiento del cuerpo. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXI

Esta idea del alma está unida al alma de la misma manera que el alma está unida al cuerpo.

Demostración: Hemos mostrado que el alma está unida al cuerpo a partir del hecho de que el cuerpo es el objeto del alma *(ver Proposiciones 12 y 13 de esta Parte); y* así, por esta misma razón, la idea del alma debe estar unida a su objeto, esto es, al alma misma, de la misma manera que el alma está unida al cuerpo. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición se entiende mucho más claramente por lo dicho en el Escolio de la Proposición 7 de esta Parte; allí hemos mostrado, en efecto, que la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es *(por la Proposición 13 de esta Parte),* el alma y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, al que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el atributo de la Extensión; por lo cual, la idea del alma y el alma misma son una sola y misma cosa, concebida bajo un solo y mismo atributo, a saber, el del Pensamiento. Digo, pues, que la idea del alma y el alma misma resultan darse en Dios, con la misma necesidad, a partir de la misma potencia del pensar. Pues, en realidad, la idea del alma —

esto es, la idea de la idea— no es otra cosa que la forma de la idea, en cuanto ésta es considerada como un modo del pensar sin relación con su objeto. En efecto, en cuanto alguien sabe algo, sabe sin más que lo sabe, y sabe a la vez que sabe lo que sabe, y así hasta el infinito[59]. Pero de esto hablaremos más adelante.

PROPOSICIÓN XXII

El alma humana percibe, no sólo las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de esas afecciones.

Demostración: Las ideas de las ideas de las afecciones se siguen en Dios de la misma manera, y se refieren a Dios de la misma manera, que las ideas mismas de las afecciones; lo que se demuestra del mismo modo que la Proposición 20 de esta Parte. Ahora bien: las ideas de las afecciones del cuerpo se dan en el alma humana *(por la Proposición 12 de esta Parte),* esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte),* en Dios, en cuanto constituye la esencia del alma humana. Por consiguiente, las ideas de esas ideas se darán en Dios, en cuanto tiene conocimiento, o sea, idea del alma humana; esto es *(por la Proposición 21 de esta Parte),* se darán en el alma humana misma, que, por ello, no sólo percibe las afecciones del cuerpo, sino también las ideas de éstas. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXIII

El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo.

Demostración: La idea o conocimiento del alma *(por la Proposición 20 de esta Parte)* se sigue en Dios de la misma manera, y se refiere a Dios de la misma

---

[59] 15. Cf-, para completar este Escolio, el *Tratado de la reforma del entendimiento,* Gebhardt, II, págs. 14-16. El alma «sabe» inmediatamente del cuerpo, se acopla absolutamente a él, y su funcionamiento está plegado al funcionamiento del cuerpo, *sin que su conocimiento cambie al suponerla «separada del cuerpo».* Y es que, efectivamente, para Espinosa, el alma «separada del cuerpo» no es nada distinto a lo que es unida al cuerpo, sino tan sólo su consideración abstracta. La libertad, espiritualidad y autonomía del alma tienen muy poco que hacer en su pensamiento, como se ve. Una cosa es pensar la «conciencia» como realidad ontológica especial, y otra cosa hipostasiar la y pensar que, genéticamente, no tiene que ver con el cuerpo (cuando son lo mismo). El «paralelismo» implica, sí, irreductibilidad del alma al cuerpo, pero, al mismo tiempo, implica que el alma no va por otros caminos que los del cuerpo. No habrá en Espinosa «*grosero* materialismo», pero tampoco se puede decir que haya «espiritualismo».

manera, que la idea o conocimiento del cuerpo. Ahora bien, puesto que *(por la Proposición 19 de esta Parte)* el alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, es decir *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte),* puesto que el conocimiento del cuerpo humano no se refiere a Dios en cuanto Este constituye la naturaleza del alma humana, entonces tampoco el conocimiento del alma se refiere a Dios en cuanto Éste constituye la esencia del alma humana; y, por tanto *(por el mismo Corolario de la Proposición 11),* en ese sentido, el alma humana no se conoce a sí misma. Además, las ideas de las afecciones por las que es afectado el cuerpo implican la naturaleza del cuerpo humano mismo *(por la Proposición 16 de esta Parte),* esto es *(por la Proposición 13 de esta Parte),* concuerdan con la naturaleza del alma; por lo cual el conocimiento de estas ideas implicará necesariamente el conocimiento del alma. Ahora bien *(por la Proposición anterior),* de tales ideas hay conocimiento en el alma. Por consiguiente, sólo en ese sentido el alma se conoce a sí misma. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXIV

El alma humana no implica el conocimiento adecuado de las Partes que componen el cuerpo humano.

Demostración: Las partes componentes del cuerpo humano no pertenecen a la esencia de dicho cuerpo sino en cuanto que se comunican unas a otras sus movimientos según cierta relación *(ver la Definición que sigue al Corolario del Lema 3), y* no en cuanto pueden ser consideradas como individuos, al margen de su relación con el cuerpo humano. Las partes del cuerpo humano *(por el Postulado 1),* son, efectivamente, individuos muy compuestos, cuyas partes *(por el Lema 4)* pueden separarse del cuerpo humano y comunicar sus movimientos *(ver Axioma 1 que sigue al Lema 3)* a otros cuerpos según otra relación, conservando el cuerpo enteramente su naturaleza y forma; y de esta suerte *(por la Proposición 3 de esta Parte),* la idea o conocimiento de una parte cualquiera se dará en Dios *(por la Proposición 9 de esta Parte)* en cuanto se lo considera afectado por otra idea de cosa singular, cuya cosa singular es, en el orden de la naturaleza, anterior a la parte misma *(por la Proposición 7 de esta Parte).* Esto mismo debe también decirse de cualquier parte de ese individuo componente del cuerpo humano; y, de esta suerte, el conocimiento de cualquier parte componente del cuerpo humano se da en Dios en cuanto es afectado por un gran número de ideas de cosas, y no en cuanto tiene sólo la idea del cuerpo humano, esto es *(por la Proposición 13 de esta Parte),* la idea que constituye la naturaleza del alma humana; y, por lo tanto *(Corolario de la*

Proposición 11 de esta Parte), el alma humana no implica el conocimiento adecuado de las partes que componen el cuerpo humano. Q.E.D.[60]

PROPOSICIÓN XXV

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior.

Demostración: Hemos mostrado *(ver Proposición 16 de esta Parte)* que la idea de una afección del cuerpo humano implica la naturaleza del cuerpo exterior, en tanto en cuanto ese cuerpo exterior determina de cierta manera al cuerpo humano mismo. Ahora bien, en la medida en que el cuerpo exterior es un individuo no relacionado con el cuerpo humano, su idea o conocimiento se da en Dios *(por la Proposición 9 de esta Parte)* en cuanto se considera a Dios afectado por la idea de otra cosa, la cual *(por la Proposición 7 de esta Parte)* es anterior, por naturaleza, al cuerpo exterior mismo. Por ello, no hay en Dios conocimiento adecuado del cuerpo exterior en cuanto tiene la idea de una afección del cuerpo humano; o sea, la idea de una afección del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXVI

El alma humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo.

Demostración: Si el cuerpo humano no es afectado en modo alguno por ningún cuerpo exterior, entonces *(por la Proposición 7 de esta Parte)* tampoco la idea del cuerpo humano, es decir *(por la Proposición 13 de esta Parte),* tampoco el alma humana, es afectada en modo alguno por la idea de la existencia de ese cuerpo, o sea, no percibe en modo alguno la existencia de dicho cuerpo exterior. Pero en cuanto el cuerpo humano es afectado de algún modo por un cuerpo exterior, en esa medida *(por la Proposición 16 de esta Parte, con su Corolario 1)* percibe el cuerpo exterior. Q.E.D.

---

[60] 16. Nos parece que esta Proposición 24, con su Demostración, expresa la crítica de Espinosa al holismo, a la pretensión de que es preciso conocer todo para conocer algo. Nuestro conocimiento se produce, sí, en términos de «todo-partes», pero Espinosa no dice que la realidad de la parte le venga dada por su condición de Parte de un todo, sino que esa «parte» posee una realidad singular relativamente al margen de su condición de «parte», lo que permite su relativa independencia. Ese «organicismo metafísico» que a veces se ha achacado a Espinosa no es, pues, su tesis. Tampoco lo será el atomismo: cf. Proposición 29, Escolio, de esta misma Parte.

Corolario: En tanto el alma humana imagina un cuerpo exterior, no tiene de él un conocimiento adecuado.

Demostración: Cuando el alma humana considera los cuerpos exteriores por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo, decimos entonces que «imagina» *(ver Escolio de la Proposición 17 de esta Parte); y* el alma no puede imaginar de otra forma *(por la Proposición anterior)* los cuerpos exteriores como existentes en acto. Así, pues *(por la Proposición* 25 *de esta Parte),* en cuanto el alma imagina los cuerpos exteriores, no tiene de ellos conocimiento adecuado. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXVII

La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo.

Demostración: Toda idea de una afección cualquiera del cuerpo humano implica la naturaleza de dicho cuerpo en tanto en cuanto se lo considera afectado de cierta manera *(ver Proposición 16 de esta Parte).* Pero en cuanto el cuerpo humano es un individuo, que puede ser afectado de muchas otras maneras, su idea, etc. *Ver Demostración de la Proposición 25 de esta Parte.*

PROPOSICIÓN XXVIII

Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto referidas sólo al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas.

Demostración: En efecto, las ideas de las afecciones del cuerpo humano implican la naturaleza, tanto de los cuerpos exteriores, como del cuerpo humano mismo *(por la Proposición 16 de esta Parte),* y deben implicar no sólo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la de sus partes, ya que las afecciones *(por el Postulado 3)* son modos por los que son afectadas las partes del cuerpo humano y, consiguientemente, el cuerpo entero. Ahora bien *(por las Proposiciones 24 y 25 de esta Parte),* no se da en Dios un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores, ni de las partes componentes del cuerpo humano, en cuanto se le considera afectado por el alma humana, sino en cuanto se le considera afectado por otras ideas. Por consiguiente, dichas ideas de afecciones, en cuanto referidas sólo al alma humana, son como consecuencias sin premisas, es decir *(como es por sí notorio),* ideas confusas.

Q.E.D.

Escolio: Se demuestra de la misma manera que la idea que constituye la naturaleza del alma humana no es, considerada en sí sola, clara y distinta; como tampoco lo son la idea del alma humana y las ideas de las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto referidas sólo al alma, lo cual comprenderán todos con facilidad.

PROPOSICIÓN XXIX

La idea de la idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del alma humana.

Demostración: En efecto, la idea de una afección del cuerpo humano *(por la Proposición 27 de esta Parte)* no implica el conocimiento adecuado del cuerpo mismo, o sea, no expresa adecuadamente su naturaleza; es decir *(por la Proposición 13 de esta Parte),* no concuerda adecuadamente con la naturaleza del alma; y así *(por el Axioma 6 de la Parte I),* la idea de esta idea no expresa adecuadamente la naturaleza del alma humana, o sea, no implica el conocimiento adecuado de ésta. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo un conocimiento confuso y mutilado. Pues el alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo *(por la Proposición 23 de esta Parte);* pero, a su vez, este cuerpo suyo *(por la Proposición 19 de esta Parte)* no lo percibe sino por obra de esas mismas ideas de las afecciones, por sólo las cuales, a su vez también, percibe los cuerpos exteriores *(por la Proposición 26 de esta Parte);* y así, en cuanto tiene esas ideas, no tiene ni de sí misma *(por la Proposición 29 de esta Parte),* ni de su cuerpo *(por la Proposición 27 de esta Parte),* ni de los cuerpos exteriores *(por la Proposición 25 de esta Parte),* un conocimiento adecuado, sino sólo *(por la Proposición 28 de esta Parte, con su Escolio)* mutilado y confuso. Q.E.D.

Escolio: Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello;

y no cuantas veces es determinada de un modo interno —a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante[61].

PROPOSICIÓN XXX

Acerca de la duración de nuestro cuerpo no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado.

Demostración: La duración de nuestro cuerpo no depende de su esencia *(por el Axioma 1 de esta Parte),* ni tampoco de la naturaleza de Dios, considerada en términos absolutos *(por la Proposición 21 de la Parte I),* sino que *(por la Proposición 28 de la Parte I)* es determinado a existir y obrar por causas tales que, a su vez, han sido también determinadas por otras a existir y obrar de cierta y determinada manera, y éstas a su vez por otras, y así hasta el infinito. Así pues, la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas. Ahora bien, en Dios hay conocimiento adecuado acerca del modo que tienen las cosas de constituirse, en cuanto que tiene ideas de todas ellas, y no en cuanto tiene la idea del solo cuerpo humano *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta Parte).* Por ello, el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es en Dios muy inadecuado, en cuanto se lo considera como constituyendo solamente la naturaleza del alma humana, esto es *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte),* tal conocimiento es, en nuestra alma, muy inadecuado. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXI

Acerca de la duración de las cosas singulares que existen fuera de nosotros no podemos tener sino un conocimiento muy inadecuado.

Demostración: En efecto, cada cosa singular, al igual que el cuerpo humano, debe ser determinada a existir y obrar de cierta y determinada manera por

---

[61] 17. Es el texto a que nos referimos en la nota anterior: la crítica al atomismo (a la consideración «fraccionada» de la realidad), y la invitación a considerar las cosas, no ya tampoco de modo «holístico» (ver nota anterior), sino según «sus *concordancias, diferencias y oposiciones*». Es lo que estamos llamando un proyecto ontológico «estructural», de raigambre platónica (cf. *El Sofista,* 251 d-e, donde se plantea esta triple posibilidad ontológica).

otra cosa singular, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito *(por la Proposición 28 de la Parte I),* Ahora bien, puesto que hemos demostrado en la Proposición anterior, a partir de dicha propiedad común a las cosas singulares, que nosotros no tenemos, acerca de la duración de nuestro cuerpo, sino un conocimiento muy inadecuado, deberá seguirse, acerca de la duración de las cosas singulares, la misma conclusión, a saber: que no podemos tener de ella sino un conocimiento muy inadecuado. Q.E.D. *Corolario:* De aquí se sigue que todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles, ya que acerca de su duración no podemos tener conocimiento adecuado alguno *(por la Proposición anterior),* y eso es lo que debemos entender por «contingencia» y posibilidad de «corrupción» de las cosas *(ver Escolio 1 de la Proposición 33 de la Parte I).* Pues en ningún otro sentido, aparte de éste, hay nada contingente *(por la Proposición 29 de la Parte I).*

PROPOSICIÓN XXXII

Todas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas.

Demostración: En efecto, todas las ideas que se dan en Dios son por completo conformes con lo ideado por ellas *(por el Corolario de la Proposición 7 de esta Parte),* y, de esta suerte *(por el Axioma 6 de la Parte I),* son todas verdaderas. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXIII

En las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas.

Demostración: Si lo negáis, concebid, si es posible, un modo positivo del pensar que revista la forma del error, o sea, de la falsedad. Tal modo del pensar no puede darse en Dios *(por la Proposición anterior);* pero fuera de Dios tampoco puede darse ni ser concebido *(por la Proposición 15 de la Parte I).* Y, de esta suerte, nada positivo puede haber en las ideas en cuya virtud se digan falsas. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXIV

Toda idea que en nosotros es absoluta, o sea, adecuada y perfecta, es verdadera.

Demostración: Cuando decimos que se da en nosotros una idea adecuada y perfecta, no decimos otra cosa *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte)*

sino que se da una idea adecuada y perfecta en Dios, en cuanto que constituye la esencia de nuestra alma, y, por consiguiente *(por la Proposición 32 de esta Parte)*, no decimos sino que tal idea es verdadera. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXV

La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas.

Demostración: En las ideas no se da nada positivo que revista la forma de la falsedad *(por la Proposición 33 de esta Parte);* y la falsedad no puede consistir en una privación absoluta (efectivamente, se dice que yerran o se equivocan las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas distintas. Por ello, consiste en una privación de conocimiento, implícita en el conocimiento inadecuado de las cosas, o sea, en las ideas inadecuadas y confusas. Q.E.D.

Escolio: En el Escolio de la Proposición 17 de esta Parte he explicado en qué sentido el error consiste en una privación de conocimiento; pero para una más amplia explicación de este asunto daré un ejemplo, a saber: los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de «libertad» se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran lo que es la voluntad y cómo mueve el cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco. Así también, cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro.

PROPOSICIÓN XXXVI

Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que

las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas[62].

Demostración: Todas las ideas son en Dios *(por la Proposición 15 de la Parte I);* y, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas *(por la Proposición 32 de esta Parte)* y adecuadas *(por el Corolario de la Proposición 7 de esta Parte);* y, por tanto, ninguna es inadecuada ni confusa, sino en cuanto considerada en relación con el alma singular de alguien *(acerca de esto, ver Proposiciones 24 y 28 de esta Parte).* Y, de esta suene, todas, tanto las adecuadas como las inadecuadas, se siguen unas de otras con la misma necesidad *(por el Corolario de la Proposición 6 de esta Parte).* Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXVII

Aquello que es común a todas las cosas (acerca de esto, ver anteriormente el Lema 2), *y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular.*

Demostración: Si lo negáis, concebid, si es posible, que esto constituya la esencia de alguna cosa singular, por ejemplo, la de B. En tal cosa *(por la Definición 2 de esta Parte),* eso no podrá ser ni concebirse sin B. Ahora bien, esto va en contra de la hipótesis. Luego, aquello no pertenece a la esencia de B, ni constituye la esencia de otra cosa singular. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXVIII

Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente.

Demostración: Sea A algo común a todos los cuerpos, y que se da igualmente en la parte de un cuerpo cualquiera y en el todo. Digo que A no puede ser concebido sino adecuadamente. Pues su idea *(por el Corolario de la Proposición 7 de esta Parte)* será en Dios, necesariamente, adecuada, tanto en cuanto tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto tiene las ideas de las afecciones del mismo, cuyas ideas *(por las Proposiciones 16,25 y 27 de esta Parte)* implican

---

[62] 18. Desde la Prop. 32 hasta ésta, Espinosa está exponiendo el carácter real del «error» y su condición de elemento necesario de la realidad. Ello es de la mayor importancia: las pasiones, las ficciones, no serán «apariencias»; habrá un tratamiento racional de las pasiones y un tratamiento racional de la política. Espinosa, que admira a Maquiavelo *(acutissimus Machiavellus: Tratado político,* cap. V, 7), preludia aquí a Hegel.

en parte tanto la naturaleza del cuerpo humano como la de los cuerpos exteriores; es decir *(por las Proposiciones 12 y 13 de esta Parte),* dicha idea será en Dios necesariamente adecuada, en cuanto que Éste constituye el alma humana, o sea en cuanto que tiene ideas que se dan en el alma humana. Así pues, el alma *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte)* percibe A de un modo necesariamente adecuado, y ello tanto en cuanto se percibe a sí misma, como en cuanto percibe su cuerpo a cualquier cuerpo exterior, y A no puede ser concebido ce otra manera. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues *(por el Lema 2)* todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales *(por la Proposición anterior)* deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente.

PROPOSICIÓN XXXIX

De aquello que es común y propio del cuerpo humano y de cienos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, habrá también en el alma una idea adecuada.

Demostración: Sea A aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores, y que se da igualmente en el cuerpo humano y en dichos cuerpos exteriores, e igualmente, asimismo en el todo y en la parte de cualquier cuerpo exterior. De A se dará una idea adecuada en Dios *(por el Corolario de la Proposición 7 de esta Parte),* tanto en cuanto tiene la idea del cuerpo humano, como en cuanto tiene las ideas de los cuerpos exteriores supuestos. Supóngase ahora que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior en virtud de aquello que tiene en común con él, es decir, en virtud de A; la idea de esta afección implicará la propiedad A *(por la Proposición 16 de esta Parte),* y de esta suerte *(por el mismo Corolario de la Proposición 7 de esta Parte),* en cuanto implica la propiedad A, será en Dios adecuada en cuanto está afectado por la idea del cuerpo humano, esto es *(por la Proposición 13 de esta Parte),* en cuanto constituye la naturaleza del alma humana; y así *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte),* esa idea es también adecuada en el alma humana. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos.

PROPOSICIÓN XL

Todas las ideas que se siguen en el alma de ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas.

Demostración: Ello es evidente. Pues cuando decimos que una idea se sigue, en el alma humana, de ideas que en ella son adecuadas, no decimos otra cosa *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte)* sino que se da en el entendimiento divino una idea cuya causa es Dios, no en cuanto es infinito, ni en cuanto es afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares, sino en cuanto constituye solamente la esencia del alma humana.

Escolio I: Con lo dicho he explicado la causa de las nociones llamadas *comunes,* y que son los fundamentos de nuestro raciocinio. Ahora bien, hay otras causas de ciertos axiomas o nociones que sería oportuno explicar según nuestro método, ya que en virtud de esas causas constaría qué nociones son más útiles que las demás, y cuáles tienen apenas alguna utilidad. Además, quedaría claro cuáles son comunes, cuáles son claras y distintas sólo para aquellos que carecen de prejuicios, y cuáles, en fin, están mal fundadas. Asimismo constaría de dónde han tomado su origen esas nociones que llaman *segundas,* y, por consiguiente, los axiomas que en ellas se fundan, y otras cosas que acerca de estos temas he meditado algunas veces. Pero, puesto que he reservado todo eso para otro tratado, y también para no ocasionar fastidio a causa de una excesiva prolijidad en esta materia, he decidido prescindir aquí de ello. Con todo, para no omitir nada que sea preciso saber, añadiré alguna cosa acerca de las causas de que han tomado origen los términos llamados trascendentales, como «ser», «cosa», «algo». Esos términos se originan en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar, distinta y simultáneamente, sólo un cierto número de imágenes *(he explicado qué es «imagen» en el Escolio de la Proposición 17 de esta Parte);* si ese número es sobrepasado, las imágenes empezarán a confundirse, y si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar distinta y simultáneamente es sobrepasado con mucho, se confundirán todas completamente entre sí. Siendo ello así, es evidente, por el Corolario de la Proposición 17 y por la Proposición 18 de esta Parte, que el alma humana podrá imaginar distinta y simultáneamente tantos cuerpos, cuantas imágenes puedan formarse simultáneamente en su propio cuerpo. Ahora bien, si las imágenes están por completo confundidas en el cuerpo, el alma imaginará asimismo todos los cuerpos confusamente, sin distinción alguna, y los considerará agrupándolos, en cierto modo, bajo un solo atributo, a saber: bajo

el atributo de «Ser», de «Cosa», etc. Ello puede también ser consecuencia del hecho de que las imágenes no tienen siempre igual vigor, y de otras causas análogas a éstas, que no es necesario explicar aquí, pues para el fin que perseguimos nos basta con tener en cuenta una sola, ya que todas vienen a parar a lo mismo: que dichos términos remiten a ideas sumamente confusas. De causas similares han surgido también las nociones llamadas *universales,* como «hombre», «caballo», «perro», etc., a saber: porque en el cuerpo humano se han formado simultáneamente tantas imágenes -por ejemplo- de hombres, que la capacidad de imaginar queda, si no del todo, sí lo bastante desbordada como para que el alma no pueda imaginar las pequeñas diferencias entre los seres singulares (como el color o el tamaño de cada uno, etc.), ni tampoco el número preciso de ellos, y sólo imagine de un modo distinto aquello en que todos concuerdan en la medida en que afectan al cuerpo (ya que es en virtud de ello como cada cosa singular afecta sobre todo al cuerpo), y eso es lo que el alma expresa con la palabra «hombre», predicándolo de infinitos seres singulares. Pues, como hemos dicho, no puede imaginar un número determinado de seres singulares. Ahora bien, debe notarse que esas nociones no son formadas por todos de la misma manera, sino que varían en cada cual a tenor de la cosa por la que el cuerpo ha sido más a menudo afectado, y que el alma imagina o recuerda más fácilmente. Quienes, por ejemplo, hayan reparado con admiración, más que nada, en la bipedestación humana, entenderán por la palabra «hombre» un animal de posición erecta; pero quienes están habituados a considerar otra cosa, formarán de los hombres otra imagen común, a saber: que el hombre es un animal que ríe, un bípedo sin plumas, un animal racional, y, de esta suerte, formará cada cual, según la disposición de su cuerpo, imágenes universales acerca de las demás cosas. Por ello no es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas[63].

Escolio II: En virtud de todo lo antedicho, resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: *primero,* a partir de las cosas

---

[63] 19. En este Escolio indica Espinosa la génesis del concepto universal, en una línea crítica que ha merecido muchas veces el nombre de «nominalismo» y que, en efecto, se asemeja notoriamente a la tradición crítica anglosajona sobre el tema: la «crítica de las ideas universales». El concepto alternativo de Espinosa es, como sabemos ya. el de «individuo compuesto»: una realidad compleja, la génesis de cuya complejidad pueda ser perseguida, y no decretada a capricho, como ocurre con el concepto «universal». Así, la «Humanidad» no es nada claro, pero sí lo son las diversas formas de sociedades civiles —realidades individuales complejas- . Una no pequeña ventaja de esta concepción es la de propiciar una orientación política realista.

singulares, que nos son representadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden respecto del entendimiento *(ver Corolario de la Proposición 29 de esta Parte): y* por eso suelo llamar a tales percepciones «conocimiento por experiencia vaga»; *segundo,* a partir de signos; por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ciertas ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos esas cosas *(ver Escolio de la Proposición 18 de esta Parte).* En adelante, llamaré, tanto al primer modo de considerar las cosas como a este segundo, «conocimiento del primer género», «opinión» o «imaginación»; *tercero,* a partir, por último, del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas *(ver Corolario de la Proposición 38; Proposición 39 con su Corolario y Proposición 40 de esta Parte);* y a este modo de conocer lo llamaré «razón» y «conocimiento del segundo género». Además de estos dos géneros de conocimiento, hay un tercero —como mostraré más adelante—, al que llamaremos «ciencia intuitiva». Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Explicaré todo esto con un solo ejemplo. Dados tres números, se trata de obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los mercaderes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero, y ello, o bien porque no han echado en olvido aún lo que aprendieron, sin demostración alguna, de su maestro, o bien porque lo han practicado muchas veces con números muy sencillos, o bien por la fuerza de la Demostración de la Proposición 19 del Libro 7 de Euclides, a saber, por la propiedad común de los números proporcionales. Ahora bien, cuando se trata de números muy sencillos, nada de esto es necesario. Por ejemplo: dados los números 1, 2 y 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es 6, y ello con absoluta claridad, porque de la relación que, de una ojeada, vemos que tienen el primero con el segundo, concluimos el cuarto[64].

---

[64] 20. Esta célebre distinción de los tres géneros de conocimiento plantea graves problemas. Ya había dicho Espinosa en el *Tratado de la reforma del entendimiento,* cf. Gebhardt, II, pág. 11, que eran escasísimas las cosas que él conocía por el tercer género de conocimiento (en el *Tratado,* «cuarto»): no deja de ser curioso que la mejor manera de conocer sirva para conocer muy pocas cosas. Y, efectivamente, la propia *Etica,* ¿de qué género de conocimiento se sirve ? C. DE DEUGD, *The significance of Spinoza's first kind of knowledge,* Assen, 1966, subraya el papel prácticamente exclusivo del segundo género: la *ratio.* La «ciencia intuitiva», tal como en este Escolio la define Espinosa, no sería apenas usada por él (De Deugd, pág. 253). De Deugd reafirma, además, el papel del primer género: la *imaginario,* ligada a la «experiencia sensible», que Espinosa habría afectado desdeñar, pero que habría ejercido constantemente. Al margen de las opiniones de De Deugd, digamos por nuestra cuenta que, efectivamente, la definición de « ciencia intuitiva» (conocimiento que va del concepto de los atributos hacia la realidad de las cosas) no nos parece describir lo que, de hecho,

PROPOSICIÓN XLI

El conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el del segundo y el tercero es verdadero necesariamente.

Demostración: Hemos dicho en el Escolio anterior que al primer género de conocimiento pertenecen todas aquellas ideas que son inadecuadas y confusas, y, de esta suerte *(por la Proposición 35 de esta Parte),* este conocimiento es la única causa de la falsedad. Además, hemos dicho que al conocimiento del segundo y tercer género pertenecen las que son adecuadas; y, de este modo *(por la Proposición 34 de esta Parte),* es verdadero necesariamente. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLII

El conocimiento del segundo y tercer género, y no el del primero, nos enseña a distinguir lo verdadero de lo falso.

Demostración: Esta Proposición es evidente por sí misma. En efecto: quien sabe distinguir entre lo verdadero y lo falso debe tener una idea adecuada de lo verdadero y lo falso, esto es *(por el Escolio 2 de la Proposición 40 de esta Parte),* conocer lo verdadero y lo falso por el segundo o el tercer género de conocimiento.

PROPOSICIÓN XLIII

Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce.

---

hace Espinosa. Los textos más significativos al respecto nos parecen las sucesivas canas que se cruzan entre Espinosa y Tschirnhaus, cf. Gebhardt, IV, *Epístolas* LIX, LX, LXXX, LXXXI, LXXXII y LXXXIII): Tschirnhaus acosa a preguntas a Espinosa, intentando que le explique cómo la «variedad de las cosas» (de las cosas físicas) se «deduce» a partir del concepto del atributo de la Extensión; Espinosa (hay que reconocerlo) no le da en ningún momento una respuesta satisfactoria. Y parece imposible que se la dé, toda vez que en la *Ética* no ha procedido asi: no ha «deducido» los modos de la Extensión del concepto de ese atributo. Se trata de un *desideratum* irrealizado. Los dos primeros géneros de conocimiento conservarían, pues, su valor, y de la definición de «ciencia intuitiva» no podría extraerse argumento para sostener que no hay un hiato entre Atributos y Modos (entre Ontología General y Especial). Véase un amplio tratamiento de la cuestión en nuestro *El materialismo de Espinosa,* cit., cap. [II, sección 3.

Demostración: Una idea verdadera en nosotros es aquella que, en Dios, es adecuada, en cuanto Dios se explica por la naturaleza del alma humana *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte).* Supongamos, pues, que se da en Dios, en cuanto se explica por la naturaleza del alma humana, la idea adecuada A. De esta idea debe darse también, necesariamente, una idea de Dios, referida a Dios del mismo modo que la idea A *(por la Proposición 20 de esta Parte, cuya Demostración es universal).* Ahora bien, se supone que la idea A está referida a Dios en cuanto que se explica por la naturaleza del alma humana; luego la idea de la idea A debe estar referida a Dios del mismo modo, es decir *(por el mismo Corolario de la Proposición 11 de esta Parte),* que esa idea adecuada de la idea A se dará en la misma alma que posee la idea adecuada A; por tanto, quien tiene una idea adecuada, o sea *(por la Proposición 34 de esta Parte),* quien conoce verdaderamente una cosa, debe tener al mismo tiempo una idea adecuada de su conocimiento, o sea, un conocimiento verdadero; dicho de otro modo *(como es manifiesto de por sí),* debe al mismo tiempo estar cierto de ello. Q.E.D.[65]

Escolio: En el Escolio de la Proposición 21 de esta Parte he explicado qué es «la idea de la idea»; pero debe notarse que la Proposición anterior es lo bastante evidente por sí sola. Pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la idea verdadera implica una certeza suma; y pues tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre un lienzo, y no un modo del pensar, a saber, el hecho mismo de entender[66], pregunto entonces: ¿quién puede saber que entiende una cosa, a no ser que la entienda previamente? Esto es: ¿quién puede saber que tiene certeza acerca de una cosa, si previamente no la tiene? Y, en fin: ¿qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas. Y, con esto, creo haber respondido a las siguientes cuestiones, a saber: si la idea verdadera se distingue de la falsa sólo, según se dice, en la medida en que se adecúa a aquello de lo que es idea, entonces ¿la idea verdadera no tiene mayor

---

[65] 21. Cf. *Tratado de la reforma del entendimiento,* Gebhardt, II, págs. 14-16.

[66] 22. Espinosa hace aquí expresa referencia a un modo de «tener ideas» que *no* es ya impersonal: reconoce la dimensión especial del pensamiento humano (en cuanto «interiorizado»), al decir que, lejos de ser «pinturas mudas», las ideas «hablan» a alguien: promueven un afecto. Se trata de la dimensión noética (no ya noemática) del Pensamiento. La verdad es impersonal; la «evidencia» no puede serlo.

realidad o perfección que la falsa (ya que se distinguen sólo por una denominación extrínseca), y, por tanto, tampoco un hombre que tiene ideas verdaderas aventaja a quien las tiene sólo falsas? Además, ¿de dónde proviene que los hombres tengan ideas falsas ? Y, por último, ¿ en virtud de qué puede alguien saber que tiene ideas que se adecúan a aquello de lo que son ideas? Como digo, creo que he respondido ya a estas cuestiones. Por lo que atañe a la diferencia entre idea verdadera y falsa, consta por la Proposición 35 de esta Parte que están en la misma relación que el ser y el no-ser. En cuanto a las causas de la falsedad, las he mostrado muy claramente desde la Proposición 19 hasta la 35 con su Escolio. Por ellas se ve también en qué se diferencia un hombre que tiene ideas verdaderas de otro que no las tiene más que falsas. Y por lo que atañe a lo último, a saber, cómo puede un hombre conocer que tiene una idea que se adecúa a aquello de lo que es idea, acabo de mostrar más que suficientemente que ello surge del solo hecho de que efectivamente la tiene, o sea, surge de que la verdad es norma de sí misma. Añádase a ello que nuestra alma, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento infinito de Dios *(por el Corolario de la Proposición 11 de esta Parte);* y, por tanto, es tan necesario que sean verdaderas las ideas claras y distintas del alma como que lo sean las ideas de Dios.

PROPOSICIÓN XLIV

No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias.

Demostración: Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas verdaderamente *(por la Proposición 41 de esta Parte),* es decir *(por el Axioma 6 de la Parte I),* tal como son en sí, esto es *(por la Proposición 29 de la Parte I),* no como contingentes, sino como necesarias. Q.E.D.

Corolario I: De aquí se sigue que depende sólo de la imaginación el que consideremos las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro.

Escolio: Explicaré en pocas palabras por qué razón ocurre esto. Hemos mostrado anteriormente *(Proposición 17 de esta Parte, con su Corolario)* que el alma imagina siempre las cosas como estándole presentes, aunque no existan, salvo que sobrevengan causas que excluyan la existencia presente de aquéllas. Hemos mostrado además *(Proposición 18 de esta Parte)* que, si el cuerpo humano ha sido una vez afectado al mismo tiempo por dos cuerpos

exteriores, en cuanto el alma imagine después uno de ellos, recordará inmediatamente al otro, esto es, considerará a ambos como estándole presentes, salvo que intervengan causas que excluyan su existencia presente. Por otra parte, nadie duda de que imaginamos también el tiempo, y ello a partir del hecho de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros. Supongamos, entonces, un niño que haya visto ayer por la mañana por primera vez a Pedro; al mediodía, a Pablo; por la tarde, a Simeón, y hoy de nuevo, por la mañana, a Pedro. Por la Proposición 18 de esta Parte es evidente que, tan pronto como vea la luz de la mañana, imaginará el Sol recorriendo la misma parte del cielo que le vio recorrer el día anterior, o sea, imaginará el día entero, y, en él, a Pedro por la mañana, a Pablo al mediodía y a Simeón por la tarde; es decir, imaginará la existencia de Pablo y Simeón con relación a un tiempo futuro; y, por contra, si ve a Simeón por la tarde, relacionará a Pedro y Pablo con un tiempo pasado, imaginándolos al mismo tiempo que el pasado, y ello de un modo tanto más constante cuanto más a menudo los haya visto en ese mismo orden. Pero si sucede alguna vez que otra tarde ve, en lugar de Simeón, a Jacobo, entonces, a la mañana siguiente, imaginará junto con la tarde ya a Simeón, ya a Jacobo, pero no a ambos a la vez, pues se supone que ha visto por la tarde a uno solo de ellos, no a los dos a la vez. Así pues, fluctuará su imaginación, y, cuando imagine las futuras tardes, imaginará junto con ellas ya a uno, ya a otro, es decir: no considerará el futuro de ambos como algo cierto, sino como contingente. Esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación versa sobre cosas consideradas del mismo modo con relación al pasado o al presente, y, por consiguiente, imaginaremos las cosas referidas, tanto al presente como al pasado o al futuro, como contingentes.

Corolario II: Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad.

Demostración: En efecto, es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como necesarias, y no como contingentes *(por la Proposición anterior).* La razón percibe esta necesidad de las cosas verdaderamente *(por la Proposición 41 de esta Parte),* es decir *(por el Axioma 6 de la Parte I),* tal como es en sí. Ahora bien *(por la Proposición 16 de la Parte I):* esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios; luego es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa perspectiva de eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones *(por la Proposición 38 de esta Parte)* que explican lo que es común a todas las cosas, y

que *(por la Proposición 37 de esta Parte)* no explican la esencia de ninguna cosa singular; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLV

Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios.

Demostración: La idea de una cosa singular existente en acto implica necesariamente tanto la esencia como la existencia de esa cosa *(por el Corolario de la Proposición 8 de esta Parte);* ahora bien, las cosas singulares *(por la Proposición 15 de la Parte I)* no pueden concebirse sin Dios; pero, puesto que *(por la Proposición 6 de esta Parte)* tienen a Dios por causa, en cuanto se le considera bajo el atributo del que esas cosas son modos, sus ideas deben necesariamente implicar *(por el Axioma 4 de la Parte I)* el concepto de ese atributo, es decir *(por la Definición 6 de la Parte I),* la esencia eterna e infinita de Dios. Q.E.D.

Escolio: Por «existencia» no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad. Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos *(ver Proposición 16 de la Parte I).* Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios, pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios. Acerca de ello, ver el Corolario de la Proposición 24 de la Parte I.

PROPOSICIÓN XLVI

El conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, implícito en toda idea, es adecuado y perfecto.

Demostración: La Demostración de la Proposición anterior es universal, y, ya se considere una cosa como parte o como todo, su idea, sea la del todo o la de la parte, implicará *(por la Proposición anterior)* la esencia eterna e infinita de Dios. Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igualmente en la Parte y en el todo,

y, por consiguiente *(por la Proposición 38 de esta Parte),* dicho conocimiento será adecuado. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLVII

El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios.

Demostración: El alma humana tiene ideas *(por la Proposición 22 de esta Parte),* en cuya virtud *(por la Proposición 23 de esta Parte)* se percibe a sí misma, a su cuerpo *(por la Proposición 19 de esta Parte), y* a los cuerpos exteriores *(por el Corolario 1 de la Proposición 16 y por la Proposición 17 de esta Parte),* como existentes en acto; de este modo *(por las Proposiciones 45 y 46 de esta Parte)* tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios. Q.E.D.

Escolio: Según esto, vemos que la esencia infinita de Dios, y su eternidad, son conocidas de todos. Ahora bien, como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que de tal conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente[67], formando así ese tercer género de

---

[67] 23. Estamos aquí ante el problema planteado en la nota 20 de esta Parte, y Espinosa viene arrastrándolo desde las dos Proposiciones anteriores a ésta (la 45 y la 46). Veamos la argumentación. En la Prop. 45, Espinosa pretende demostrar que *cualquier* idea de cosa singular existente implica la «esencia eterna e infinita de Dios». Ahora bien, en el Escolio de esa Proposición, Espinosa *reconoce* que las cosas singulares, en el plano de la existencia, lo que «implican» son *otras cosas singulares (y* debe reconocerlo, pues así lo ha afirmado en la Prop. 9 de esta misma parte), y no a Dios «en cuanto infinito». Para obviar esta dificultad, Espinosa dice que no habla de «existencia» en el sentido de «duración» (que es, notémoslo, el sentido ordinario de «existencia»: *existentia, sive duratio* es una expresión constante en Espinosa), sino de la «naturaleza misma de la existencia», ¿Qué quiere decir eso? Lo aclara en el mismo Escolio de la Prop. 45: la fuerza por la que *cualquier* cosa «persevera en la existencia» (subrayamos: *cualquier* cosa, *indistintamente)* se sigue (y por ello la «implica») de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios. *En ese sentido,* cualquier cosa existente implica la esencia de Dios, como propone en el enunciado de la Proposición, pues todas ellas obedecen a la necesidad divina. Pero ¿qué significa «obedecer a la necesidad» si no es obedecer a un *orden* necesario en la producción de las realidades existentes? Si «implicar la esencia de Dios» significa «implicar la necesidad», se trata de saber qué quiere decir «necesidad», sí no es un orden necesario. Ese orden podrá ser representado *sub specie aeternitatis* («al margen de la duración»), pero seguirá siendo un orden, una secuencia *orientada,* si no temporalmente, sí lógicamente. Pero, al decir que *cualquier* cosa obedece a la necesidad, no prescindimos sólo del orden en la duración, sino de la idea misma de orden: y de eso no puede prescindirse, salvo evacuar de todo contenido a la idea de «necesidad». No «cualquier» cosa obedece a la necesidad, sino que tal cosa *se sigue* de tal otra, y no de otra (no en la duración, si no se quiere, pero sí en el «orden», por intemporal que se lo conciba). Cuando en la Prop. 9 Espinosa decía que cada cosa singular tiene por causa a otra (y no a Dios «en cuanto infinito»), decía a la vez que la idea de cada cosa singular tiene por causa —o *ratio,* pues se trata de una «idea»— a otra idea de cosa singular. Esto es, que había no sólo un orden «existencial», sino «esencial». Esto sentado,

conocimiento del que hemos hablado en el Escolio 2 de la Proposición 40 de esta Parte, y de cuya excelencia y utilidad tendremos ocasión de hablar en la Quinta Parte. Y si los hombres no tienen de Dios un conocimiento tan claro como el que tienen de las nociones comunes, ello se debe a que no pueden imaginar a Dios como imaginan los cuerpos y a que han unido al nombre de «Dios» imágenes de las cosas que suelen ver: lo que difícilmente pueden los hombres evitar, pues son continuamente afectados por cuerpos exteriores. Pues, en verdad, la mayor parte de los errores consisten simplemente en que no aplicamos con corrección los nombres a las cosas. En efecto, cuando alguien dice que las líneas trazadas desde el centro de un círculo a su circunferencia son desiguales, entiende por «círculo», en ese momento al menos, algo ciertamente distinto a lo que entienden los matemáticos. Asimismo, cuando los hombres yerran en un cálculo, tienen en la mente otros números que en el papel. Por lo cual, si se atiende sólo a dicha mente, no se puede decir que cometen error; sin embargo, parecen cometerlo, porque creemos que tienen en la mente los mismos números que están en el papel. Si no fuese así, no creeríamos en absoluto que yerran, como no he creído que erraba uno a quien hace poco he oído gritar que «su patio había volado a la gallina del vecino», pues la intención de su pensamiento me parecía lo bastante clara. Y de aquí surgen la mayor parte de las controversias, a saber, de que los hombres no expresan correctamente su pensamiento, o bien de que interpretan mal el pensamiento ajeno. Pues, en realidad, cuando más se están contradiciendo, o están pensando lo mismo, o están pensando cada uno en una cosa distinta, de modo que lo que estiman ser errores o absurdos del otro, no lo son.

PROPOSICIÓN XLVIII

¿cómo puede Espinosa concluir en este Escolio de la Prop. 47 que «como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que de tal conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente»? De tal conocimiento (de la «esencia infinita de Dios») podemos «deducir» *todo,* en efecto; es decir, no podemos deducir *nada* en concreto. Espinosa no ha probado que *cualquier* idea implique la esencia eterna e infinita de Dios, más que excluyendo el orden deductivo de esa «implicación» (como acabamos de ver): mal puede concluir ahora que, pues cualquier idea implica la esencia de Dios, de ésta podemos *deducir* cualquier cosa. La «ciencia intuitiva» sigue sin probar su funcionamiento «deductivo», que está sólo *mencionado,* pero no *usado.* Sin embargo, la «contradicción» de Espinosa (contradicción con la Prop. 9, en concreto) es fecunda — sea o no deliberada—: la deducción es universalmente válida, salvo cuando se trata de deducir el universo. Por lo demás, ya el concepto mismo de Dios (Def. 6 de la Parte I) envolvía una fecunda contradicción de este tipo. Ver nuestra introducción. Conciliar duración y eternidad es siempre la cruz metafísica de Espinosa y de donde provienen todas sus ambigüedades.

No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito.

Demostración: El alma es un cierto y determinado modo del pensar *(por la Proposición 11 de esta Parte)*, y de esta suerte *(por el Corolario 2 de la Proposición 17 de la Parte I)*, no puede ser causa libre de sus acciones, o sea, no puede tener una facultad absoluta de querer y no querer, sino que *(por la Proposición 28 de la Parte I)* debe ser determinada a querer esto o aquello por una causa, la cual también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, etc. Q.E.D.

Escolio: De la misma manera se demuestra que no hay en el alma ninguna facultad absoluta de entender, desear, amar, etc. De donde se sigue que estas facultades, u otras semejantes, o son completamente ficticias, o no son más que entes metafísicos, o sea, universales, que solemos formar a partir de los particulares. De modo que el entendimiento y la voluntad se relacionan con tal y cual idea, o con tal y cual volición, de la misma manera que «lo pétreo» con tal y cual piedra, o «el hombre» con Pedro y Pablo. En cuanto a la causa por la que los hombres creen ser libres, la hemos explicado en el Apéndice de la Parte Primera. Pero antes de seguir adelante, viene a cuento advertir aquí que entiendo por «voluntad» la facultad de afirmar y negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas[68]. Ahora bien, tras haber demostrado que estas facultades son nociones universales, que no se distinguen de las cosas singulares a partir de las cuales las formamos, es preciso averiguar ahora si las voliciones mismas son algo más que las ideas mismas de las cosas. Es decir, es preciso averiguar si se da en el alma otra afirmación o negación aparte de la que está implícita en la idea, en cuanto que es idea; acerca de ello, y para evitar que por «pensamiento» se entienda una «pintura», véase la Proposición siguiente, así como la Definición 3 de esta Parte. Pues no entiendo por «ideas» las imágenes que se forman en el fondo del ojo, o, si se quiere, en medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento.

PROPOSICIÓN XLIX

---

[68] 24. Espinosa excluye del alma la voluntad libre, pero no el deseo, que será la «esencia misma del hombre» (cf. Parte III, Def. I de los afectos), deseo que no conlleva «libertad», aunque sí autoconciencia.

En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea[69].

Demostración: En el alma *(por la Proposición anterior)* no hay ninguna facultad absoluta de querer y no querer, sino tan sólo voliciones singulares, a saber: tal y cual afirmación, y tal y cual negación. Siendo así, concibamos una volición singular, por ejemplo un modo del pensar por el que el alma afirme que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos. Esta afirmación implica el concepto, o sea, la idea del triángulo; esto es, no puede ser concebida sin la idea del triángulo, pues es lo mismo decir que A debe implicar el concepto de B que decir que A no puede concebirse sin B. Por ello, dicha afirmación *(por el Axioma 3 de esta Parte)* no puede darse tampoco sin la idea del triángulo. Por consiguiente, esa afirmación no puede ser, ni ser concebida, sin la idea del triángulo. Además, esa idea del triángulo debe implicar la misma afirmación, a saber: que sus tres ángulos valen dos rectos. Y viceversa: tal idea del triángulo no puede ser ni ser concebida sin dicha afirmación. De esta suerte *(por la Definición 2 de esta Parte),* esa afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo, y no es otra cosa que ella misma. Y lo que hemos dicho de esta volición (supuesto que la hemos escogido a capricho) debe también decirse de una volición cualquiera; a saber: que no es sino la misma idea. Q.E.D.

Corolario: La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo[70].

Demostración: La voluntad y el entendimiento no son sino las mismas voliciones e ideas singulares *(por la Proposición 48 de esta Parte y su Escolio).* Ahora bien: una volición singular y una idea singular son uno y lo mismo *(por la Proposición anterior).* Luego la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo. Q.E.D.

---

[69] 25. El texto latino de la Proposición es: «In Mente nulla datur volitio, *sive* affirmatio et negatio, praeter illam, etc.» Traducimos: «...ninguna volición, *en el sentido de* afirmación y negación» [para que el texto no suene excesivamente extraño]. Si tradujésemos «o sea», la Proposición sonaría completamente intelectualista. Y, aunque Espinosa usa efectivamente «volición» en sentido intelectualista, no debe concluirse que el alma, en definitiva, es entendimiento (pues el *deseo* es su esencia: véase nota anterior). Como hoy, por «volición», entenderíamos también los componentes del deseo, preferimos dar una traducción restrictiva («volición, en «sentido de...») para que otros sentidos (actuales) no queden excluidos. La traducción traiciona el texto, pero orienta su sentido de un modo conforme al pensamiento de Espinosa.

[70] 26. Insistimos en lo dicho en las dos notas anteriores: voluntad y entendimiento son lo mismo, pero la *cutpiditas* (que no pertenece al ámbito de la *volitio)* no se reduce a -entendimiento».

Escolio: Con esto hemos suprimido la que comúnmente se dice ser causa del error. De todas formas, hemos mostrado más arriba que la falsedad consiste sólo en una privación, implícita en las ideas mutiladas y confusas. Por eso una idea falsa, en cuanto que es falsa, no implica certidumbre. Así pues, cuando decimos que un hombre da aquiescencia a lo falso y no duda de ello, no por eso decimos que posee certeza, sino tan sólo que no duda o que da aquiescencia a lo falso, ya que no hay ninguna causa que haga fluctuar su imaginación. Sobre esto, véase el Escolio de la Proposición 44 de esta Parte. De este modo, por mucho que se suponga que un hombre se adhiere a cosas falsas nunca diremos, con todo, que posee certeza. Pues por «certeza» entendemos algo positivo *(ver Proposición 43 de esta Parte, con su Escolio),* y no la ausencia de duda. En cambio, sí entendernos por «privación de certeza» la falsedad. Pero quedan por hacer algunas advertencias, para una más amplia explicación de lo que precede. Quedan, además, por responder, las posibles objeciones a esta doctrina nuestra; y, en fin, para conseguir que se deseche todo escrúpulo, he pensado que merecía la pena indicar algunas ventajas de esta doctrina. Digo «algunas», pues las principales se entenderán mejor en virtud de lo que diremos en la Quinta Parte.

Empiezo, pues, por lo primero, y advierto a los lectores que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea, un concepto del alma, y las imágenes de las cosas que imaginamos. Además, es necesario que distingan entre las ideas y las palabras con las que significamos las cosas. Pues muchos ignoran por completo esta doctrina acerca de la voluntad —de conocimiento absolutamente obligado, tanto para la especulación como para ordenar sabiamente la vida— porque confunden completamente esas tres cosas —a saber: imágenes, palabras e ideas — , o bien porque no las distinguen con el cuidado y cautela suficientes. Quienes creen que las ideas consisten en imágenes que se forman en nosotros al ser afectados por los cuerpos, se persuaden de que aquellas ideas de cosas de las que no podemos formar imagen alguna semejante no son ideas, sino sólo ficciones que forjamos en virtud del libre arbitrio de la voluntad; así pues, consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo, y, estorbados por este prejuicio, no ven que la idea, en cuanto que es idea, implica afirmación o negación. Por otra parte, quienes confunden las palabras con la idea, o con la afirmación misma implícita en la idea, creen que pueden querer contrariamente a como sienten, cuando afirman o niegan algo contrario a lo que sienten con meras palabras. Pero de tales prejuicios podrá desembarazarse fácilmente quien atienda a la naturaleza del conocimiento, la cual no implica en absoluto el concepto de la

extensión, y entenderá así claramente que la idea (supuesto que es un modo del pensar) no consiste ni en palabras, ni en la imagen de alguna cosa. Pues la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en absoluto el concepto del pensamiento. Y baste con estas pocas advertencias en torno a este punto; paso, pues, a hablar de las objeciones a que me he referido.

La *primera* de ellas consiste en estimar como algo bien establecido que la voluntad tiene más extensión que el entendimiento y, por ello, que es distinta de él. La razón por la que estiman que la voluntad tiene más extensión que el entendimiento es la de que dicen saber por experiencia que ellos no necesitan una facultad de asentir, o sea, de afirmar y negar, mayor de la que tenemos, para asentir a las infinitas cosas que no percibimos, mientras que sí necesitaríamos una mayor facultad de entender. Por consiguiente, la voluntad se distingue del entendimiento en que éste es finito y aquélla infinita.

En *segundo* lugar, puede objetársenos que nada enseña la experiencia más claramente que el hecho de que podemos suspender nuestro juicio y no asentir a las cosas que percibimos; ello se confirma también por el hecho de que no se dice de nadie que se equivoca en cuanto que percibe algo, sino sólo en la medida en que asiente o disiente. Por ejemplo: quien imagina un caballo con alas, no por ello concede que exista un caballo con alas, esto es, no por ello se equivoca, salvo que conceda a un tiempo que existe un caballo con alas. Así pues, nada parece enseñar la experiencia más claramente que el hecho de que la voluntad, o sea, la facultad de asentir, es libre, y distinta de la facultad de entender.

En *tercer* lugar, puede objetarse que una afirmación no parece contener más realidad que otra, esto es: no parece que necesitemos una potencia mayor para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdadero algo que es falso. Ahora bien, percibimos que una idea tiene más realidad o perfección que otra, pues cuanto más excelentes sean unos objetos que otros, tanto más perfectas serán las ideas de los unos que las de los otros. En virtud de esto, también parece poder establecerse una diferencia entre voluntad y entendimiento.

En *cuarto* lugar, puede objetarse que si el hombre no obra en virtud de la libertad de su voluntad, ¿qué sucederá si está en equilibrio, como el asno de

Buridán?[71]. ¿Perecerá de hambre y sed? Si lo admito, parecería que pienso en un asno, o en una estatua de hombre, y no en un hombre, pero si lo niego, entonces el hombre se determinará a sí mismo y, por consiguiente, tendrá la facultad de dirigirse a donde quiera y hacer lo que quiera. Quizá puedan hacerse otras objeciones aparte de éstas, pero puesto que no tengo la obligación de insertar aquí los sueños de cada cual, procuraré responder sólo a las objeciones antedichas, y lo más brevemente que pueda.

Tocante a la *primera,* concedo que la voluntad tiene más extensión que el entendimiento, si por «entendimiento» se entienden solamente las ideas claras y distintas, pero niego que la voluntad tenga más extensión que las percepciones, o sea, que la facultad de concebir, y no veo, en realidad, por qué la facultad de querer ha de ser declarada infinita más bien que la facultad de sentir: en efecto, así como en virtud de la facultad de querer podemos afirmar infinitas cosas (una tras otra, desde luego, ya que no podemos afirmar infinitas cosas a la vez), también podemos sentir o percibir infinitos cuerpos (uno tras otro, por supuesto) en virtud de la facultad de sentir. ¿Se dirá que hay infinitas cosas que no podemos percibir? Replico que nosotros no podemos alcanzar esas cosas con pensamiento alguno y, por consiguiente, con ninguna facultad de querer. Dirán, con todo: si Dios quisiera hacer que las percibiésemos, debería darnos, sin duda, una mayor facultad de percibir, pero no una facultad de querer mayor de la que nos ha dado; ello es lo mismo que si dijesen: si Dios quisiera hacer que entendiéramos una infinidad de otros seres, sería necesario sin duda que nos diese un mayor entendimiento, pero no una idea de ser más universal de la que nos ha dado, para abarcar esos infinitos seres. En efecto: hemos mostrado que la voluntad es un ser universal, o sea, una idea por la que explicarnos todas las voliciones singulares, es decir, aquello que es común a todas ellas. Siendo así que creen que esa idea universal o común a todas las voliciones es una facultad, no es nada extraño que afirmen que esa facultad se extiende hasta el infinito, más allá de los límites del entendimiento. «Universal», en efecto, se dice igualmente de uno, de muchos y de infinitos individuos.

A la *segunda* objeción respondo negando que nosotros tengamos una libre potestad de suspender el juicio. Pues cuando decimos que alguien suspende el juicio, no decimos sino que él ve que no percibe adecuadamente la cosa. Así pues, la suspensión del juicio es, en realidad, una percepción, y no una

[71] 27. La verdad es que Espinosa no dice «asno», sino «asna»: lo traducimos en masculino por seguir el uso constante de este tópico ejemplo.

voluntad libre. Para entender esto con claridad, supongamos que un niño imagina un caballo alado, sin que perciba ninguna otra cosa. Puesto que tal imaginación del caballo implica la existencia *(por el Corolario de la Proposición 17 de esta Parte),* y puesto que el niño no percibe nada que excluya la existencia del caballo, considerará necesariamente al caballo como presente, y no podrá dudar de su existencia, aunque no tenga la certeza de ella. Esto lo experimentamos todos los días en los sueños, y no creo que haya alguien que piense que, mientras sueña, tiene libre potestad de suspender el juicio acerca de las cosas que sueña, y de hacer que no sueñe lo que sueña que ve; y, sin embargo, acontece que también en los sueños suspendemos el juicio, a saber, cuando soñamos que soñamos. Concedo, además, que, en la medida en que percibe, nadie se equivoca; esto es, concedo que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error *(ver Escolio de la Proposición 17 de esta Parte);* pero niego que un hombre nada afirme en la medida en que percibe. Pues ¿qué es «percibir» un caballo alado, sino afirmar del caballo que tiene alas? En efecto: si el alma, aparte del caballo alado, no percibiera otra cosa, lo consideraría como algo que le está presente, y no tendría causa alguna para dudar de su existencia, ni facultad alguna para disentir, salvo si la imaginación del caballo se une a una idea que excluya la existencia de ese caballo, o salvo que el alma perciba que la idea que tiene del caballo alado es inadecuada, y entonces, o bien negará necesariamente la existencia del caballo, o dudará necesariamente de ella.

Y con esto creo haber respondido también a la *tercera* objeción: la voluntad es algo universal, que se predica de todas las ideas y sólo significa lo que es común a todas ellas, a saber, la afirmación, cuya esencia adecuada, en cuanto abstractamente concebida, debe darse en todas y cada una de las ideas, y sólo en este sentido es la misma en todas, pero no en cuanto se la piensa como constituyendo la esencia de la idea, pues, en ese caso, las afirmaciones singulares difieren entre sí como las ideas mismas. Por ejemplo, la afirmación que implica la idea del círculo difiere de la que implica la idea del triángulo, como la idea del círculo difiere de la idea del triángulo. Además, niego absolutamente que nosotros necesitemos igual potencia de pensamiento para afirmar que es verdadero lo que es verdadero, que para afirmar que es verdadero lo que es falso. Pues estas dos «afirmaciones», en cuanto a su sentido, están entre sí en la relación del ser y el no-ser; en efecto, en las ideas no hay nada positivo que revista la forma de la falsedad *(ver la Proposición* 35 *de esta Parte con su Escolio, y el Escolio de la Proposición 47 de esta Parte).* Por lo cual es oportuno notar aquí, ante todo, cuan fácilmente nos equivocamos, cuando confundimos los universales con los singulares, y los entes de razón y

abstractos con los reales.

Por lo que atañe, en fin, a la *cuarta* objeción, concedo por completo que un hombre, puesto en tal equilibrio (a saber, sin otras percepciones que las de la sed y el hambre, y las de tal y cual comida y bebida que están a igual distancia de él), perecerá de hambre y sed. Si me preguntan: ¿acaso tal hombre no debe ser estimado más bien como un asno que como un hombre?, respondo que no lo sé, como tampoco sé cómo ha de ser estimado el que se ahorca, o cómo han de ser estimados los niños, los necios, los locos, etc.

Queda sólo por indicar cuan útil es para la vida el conocimiento de esta doctrina, lo que advertiremos fácilmente por lo que sigue, a saber:

1.° En cuanto nos enseña que obramos por el solo mandato de Dios, y somos partícipes de la naturaleza divina, y ello tanto más cuanto más perfectas acciones llevamos a cabo, y cuanto más y más entendemos a Dios. Por consiguiente, esta doctrina, además de conferir al ánimo un completo sosiego, tiene también la ventaja de que nos enseña en qué consiste nuestra más alta felicidad o beatitud, a saber: en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y el sentido del deber aconsejan[72]. Por ello entendemos claramente cuánto se alejan de una verdadera estimación de la virtud aquellos que esperan de Dios una gran recompensa en pago a su virtud y sus buenas acciones, como si se tratase de recompensar una estrecha servidumbre, siendo así que la virtud y el servicio de Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad.

2° En cuanto enseña cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza), a saber: contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte, ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos.

3.° Esta doctrina es útil para la vida social, en cuanto enseña a no odiar ni despreciar a nadie, a no burlarse de nadie ni encolerizarse contra nadie, a no envidiar a nadie. Además es útil en cuanto enseña a cada uno a contentarse con lo suyo, y a auxiliar al prójimo, no por mujeril misericordia, ni por

[72] 28. Traducimos *pietas por* «sentido del deber», pues «piedad» está impregnada de un matiz religioso impertinente aquí y, además, «pietas» implica, desde luego, la idea de deber.

parcialidad o superstición, sino sólo por la guía de la razón, según lo demanden el tiempo y las circunstancias, como mostraré en la Cuarta Parte.

4.° Por último, esta doctrina es también de no poca utilidad para la sociedad civil, en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor. Y con ello he terminado lo que me había propuesto tratar en este Escolio, y pongo fin a nuestra Segunda Parte, en la que creo haber explicado la naturaleza del alma humana y sus propiedades con bastante amplitud y, en cuanto lo permite la dificultad de la cuestión, con bastante claridad, y creo haber expuesto cosas tales que de ellas pueden concluirse otras muy notables, sumamente útiles, y de necesario conocimiento, como constará, en parte, por lo que sigue.

PARTE TERCERA: DEL ORIGEN Y NATURALEZA DE LOS AFECTOS

PREFACIO

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan; y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana. No han faltado, con todo, hombres muy eminentes (a cuya labor y celo confesamos deber mucho), que han escrito muchas cosas preclaras acerca de la recta conducta, y han dado a los mortales consejos llenos de prudencia, pero nadie, que yo sepa, ha determinado la naturaleza y la fuerza de los afectos, ni lo que puede el alma, por su parte, para moderarlos. Ya sé que el celebérrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran genio, como demostraré en su lugar. Ahora quiero volver a los que prefieren, tocante a los efectos y actos humanos, detestarlos y ridiculizarlos más bien que entenderlos. A ésos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror. Pero mis razones para proceder así son éstas: nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el

mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza. Siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos. Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.

DEFINICIONES

I. —Llamo *causa adecuada* aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo *inadecuada o parcial* aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.

168

II.—Digo que *obramos,* cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir *(por la Definición anterior),* cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos,* cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial.

III.-Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.

Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión.

POSTULADOS

I.-El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar.

Este Postulado o Axioma se apoya en el Postulado 1 y los Lemas 5 *y 7 que siguen a la Proposición 13, Parte II* [73].

II.—El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos *(ver acerca de esto el Postulado 5 de la Parte II),* y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas; *para cuya Definición ver el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II.*

PROPOSICIÓN I

Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras.

Demostración: Las ideas de cualquier alma humana son unas adecuadas y otras mutiladas y confusas *(por el Escolio de la Proposición 40 de la Parte II).* Ahora bien: las ideas que, en el alma de alguien, son adecuadas, lo son en Dios, en cuanto que Este constituye la esencia de ese alma *(por el Corolario de la Proposición 11 de la Parte II);* y las que son inadecuadas en el alma, en Dios son también adecuadas *(por el mismo Corolario),* no en cuanto contiene en sí solamente la esencia de ese alma, sino en cuanto contiene también, a la vez, las almas de las otras cosas. Además, a partir de una idea cualquiera dada debe necesariamente seguirse algún efecto *(por la Proposición 36 de la Parte I),* de cuyo efecto Dios es causa adecuada *(ver Definición 1 de esta Parte),* no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se lo considera afectado por esa idea dada *(ver Proposición 9 de la Parte II).* Ahora bien: del efecto cuya causa es Dios en cuanto afectado por una idea que es adecuada en un alma, es causa adecuada esa misma alma *(ver el Corolario de la Proposición 11 de la Parte II).* Por consiguiente, nuestra alma *(por la Definición 2 de esta Parte),* en cuanto que tiene ideas adecuadas, obra necesariamente ciertas cosas: que era lo primero. Además, de aquello que se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en cuanto tiene en sí el alma de un solo hombre, sino en cuanto que tiene en sí, junto con ella, las almas de las otras cosas, no es causa adecuada el alma de ese hombre *(por el mismo Corolario de la Proposición 11 de la Parte II),* sino parcial, y, por ende *(por la Definición 2 de esta Parte),* el alma,

---

[73] 1. Como ya vimos en la Introducción, Espinosa adopta aquí una terminología fluctuante: «Postulado o axioma», que «se apoya» en Lemas anteriores. No parece tener una significación «independiente».

en cuanto tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente ciertas cosas: que era lo segundo. Luego nuestra alma, etc. Q.E.D.[74]

Corolario: De aquí se sigue que el alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y, por contra, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.

PROPOSICIÓN II

Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay).

Demostración: Todos los modos del pensar tienen a Dios por causa en cuanto que es cosa pensante, y no en cuanto que se explica a través de otro atributo *(por la Proposición 6 de la Parte II);* por consiguiente, lo que determina al alma a pensar es un modo del pensamiento, y no de la extensión, es decir *(por la Definición 1 de la Parte II),* no es un cuerpo, que era lo primero. Además, el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, que ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y, en términos absolutos, todo cuanto sucede en un cuerpo ha debido proceder de Dios en cuanto se lo considera afectado por algún modo de la extensión, y no por algún modo del pensamiento *(ver la misma Proposición 6 de la Parte II),* es decir, no puede proceder del alma, que es un modo del pensamiento *(por la Proposición 11 de la Parte II),* que era lo segundo. Por consiguiente, ni el cuerpo puede, etc. Q.E.D.

Escolio: Esto se entiende de un modo más claro por lo dicho en el Escolio de la Proposición 7 de la Parte II, a saber: que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma. Ello es también evidente según la Demostración de la Proposición 12 de la Parte II. Ahora bien: aunque las cosas sean de tal modo que no queda ningún

---

[74] 2. Si se observa atentamente la Demostración, se concluirá que tanto la «actividad» como la «pasividad» implican «conformidad» con Dios: pero la primera es consciente y la segunda no. Se sigue de aquí, claramente, una idea de la «actividad» semejante a la d*e* «libertad», en Espinosa; la libertad como conocimiento de la necesidad y conformidad con ella.

motivo para dudar de ello, con todo, creo que, no mediando comprobación experimental, es muy difícil poder convencer a los hombres de que sopesen esta cuestión sin prejuicios, hasta tal punto están persuadidos firmemente de que el cuerpo se mueve o reposa al más mínimo mandato del alma, y de que el cuerpo obra muchas cosas que dependen exclusivamente de la voluntad del alma y su capacidad de pensamiento. Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma. Además, nadie sabe de qué modo ni con qué medios el alma mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia —que les trae sin cuidado— acerca de la verdadera causa de esa acción. Me dirán, empero, que sepan o no por qué medios el alma mueve al cuerpo, saben en cualquier caso por experiencia que, si la mente humana no fuese apta para pensar, el cuerpo sería inerte. Además, saben por experiencia que caen bajo la sola potestad del alma cosas como el hablar o el callar, y otras muchas que, por ende, creen que dependen del mandato del alma. Pues bien, en lo que atañe a lo primero, les pregunto: ¿acaso la experiencia no enseña también, y al contrario, que si el cuerpo está interte, el alma es al mismo tiempo inepta para pensar? Pues cuando el cuerpo reposa durante el sueño, el alma permanece también adormecida, y no tiene el poder de pensar, como en la vigilia. Además, creo que todos tenemos experiencia de que el alma no siempre es igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, según el cuerpo sea más apto para ser excitado por la imagen de tal o cual objeto, en esa medida es el alma más apta para considerar tal o cual objeto. Dirán, empero, que no es posible que de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, surjan las causas de los edificios, las pinturas y cosas de índole similar (que se producen sólo en virtud del arte humano), y que el cuerpo humano, si no estuviera determinado y orientado por el alma, no sería capaz

de edificar un templo. Pero ya he mostrado que ellos ignoran lo que puede el cuerpo, o lo que puede deducirse de la sola consideración de su naturaleza, y han experimentado que se producen muchas cosas en virtud de las solas leyes de la naturaleza, cuya producción nunca hubiera creído posible sin la dirección del alma, como son las que hacen los sonámbulos durante el sueño, y que a ellos mismos les asombran cuando están despiertos. Añado aquí el ejemplo de la fábrica del cuerpo humano, que supera con mucho en artificio a todas las cosas fabricadas por el arte de los hombres, por no hablar de lo que he mostrado más arriba: que de la naturaleza, considerada bajo un atributo cualquiera, se siguen infinitas cosas. Por lo que atañe a lo segundo, digo que los asuntos humanos se hallarían en mucha mejor situación, si cayese igualmente bajo la potestad del hombre tanto el callar como el hablar. Pero la experiencia enseña sobradamente que los hombres no tiene sobre ninguna cosa menos poder que sobre su lengua, y para nada son más impotentes que para moderar sus apetitos; de donde resulta que los más creen que sólo hacemos libremente aquello que apetecemos escasamente, ya que el apetito de tales cosas puede fácilmente ser dominado por la memoria de otra cosa de que nos acordamos con frecuencia, y, en cambio, no haríamos libremente aquellas cosas que apetecemos con un deseo muy fuerte, que no puede calmarse con el recuerdo de otra cosa. Si los hombres no tuviesen experiencia de que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y de que a menudo, cuando hay en nosotros conflicto entre afectos contrarios, reconocemos lo que es mejor y hacemos lo que es peor, nada impediría que creyesen que lo hacemos todo libremente. Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar. De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia. Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o, mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos «decisión» cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y «de-

terminación» cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión, y la deducimos de las leyes del movimiento y el reposo, y esto se verá aún más claro por lo que vamos a decir. Pues hay otra cosa que quisiera notar particularmente aquí, a saber: que nosotros no podemos, por decisión del alma, hacer nada que previamente no recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra, si no nos acordamos de ella. Y no cae bajo la potestad del alma el acordarse u olvidarse de alguna cosa. Por ello se cree que bajo la potestad del alma sólo está el hecho de que podamos, en virtud de la sola decisión del alma, callar o hablar de la cosa que recordamos. Pero cuando soñamos que hablamos, creemos que hablamos por libre decisión del alma, y sin embargo no hablamos o, si lo hacemos, ello sucede en virtud de un movimiento espontáneo del cuerpo. Soñamos, además, que ocultamos a los hombres ciertas cosas, y ello por la misma decisión del alma en cuya virtud, estando despiertos, callamos lo que sabemos. Soñamos, en fin, que por decisión del alma hacemos ciertas cosas que, despiertos, no osamos hacer. Y, siendo ello así, me gustaría mucho saber si hay en el alma dos clases de decisiones, unas fantásticas y otras libres. Y si no se quiere incurrir en tan gran tontería, debe necesariamente concederse que esa decisión del alma que se cree ser libre, no se distingue de la imaginación o del recuerdo mismo, y no es más que la afirmación implícita en la idea, en cuanto que es idea *(ver Proposición 49 de la, Parte II).* Y, de esta suerte, tales decisiones surgen en el alma con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto. Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos[75].

PROPOSICIÓN III

Las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas.

Demostración: Lo que constituye primariamente la esencia del alma no es otra cosa que la idea del cuerpo existente en acto *(por las Proposiciones 11 y 13 de la Parte II),* cuya idea *(por la Proposición 15 de la Parte II)* se compone de otras muchas, algunas de las cuales son adecuadas *(por el Corolario de la Proposición*

---

[75] 3. Espinosa, ciertamente, no «reduce» el Pensamiento a la Extensión. Pero también es cierto (y este Escolio es una prueba de ello) que pone siempre mucho mayor cuidado en subrayar la independencia del cuerpo que la del alma: le interesa más disolver el prejuicio espiritualista que el «corporeísta». Como quiera que sea, este Escolio -nos parece— revela claramente la actitud materialista del autor frente a la posibilidad de una «acción del alma sobre el cuerpo» (que el cartesianismo mantiene).

38 de la Parte II), y otras inadecuadas *(por el Corolario de la Proposición 29 de la Parte II).* Por consiguiente, todo cuanto se sigue de la naturaleza del alma, y de lo cual es el alma causa próxima por la que ello debe entenderse, debe seguirse necesariamente de una idea adecuada, o de una idea inadecuada. Ahora bien: el alma, en cuanto que tiene ideas inadecuadas *(por la Proposición 1 de esta Parte),* en esa medida padece necesariamente; luego las acciones del alma se siguen sólo de las ideas adecuadas, y el alma sólo es pasiva porque tiene ideas inadecuadas. Q.E.D.

Escolio: Vemos, pues, que las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente, y de este modo podría mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares de la misma manera que al alma, y no pueden percibirse de otro modo. Pero aquí me propongo tratar sólo del alma humana.

PROPOSICIÓN IV

Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior.

Demostración: Esta Proposición es evidente por sí. En efecto: la definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega, la esencia de esa cosa; o sea, pone la esencia de la cosa, y no la priva de ella. Así pues, en tanto atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, nada seremos capaces de hallar en ella que pueda destruirla. Q.E.D.

PROPOSICIÓN V

Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir a la otra.

Demostración: En efecto, si pudiesen concordar entre sí o darse a la vez en el mismo sujeto, entonces podría darse en el mismo sujeto algo que tendría la capacidad de destruirlo, lo cual *(por la Proposición anterior)* es absurdo. Luego las cosas, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VI

Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser[76].

Demostración: En efecto, todas las cosas singulares son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera *(por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I),* esto es *(por la Proposición 34 de la Parte I),* cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es obra, y ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que le prive de su existencia *(por la Proposición 4 de esta Parte),* sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia *(por la Proposición anterior),* y, de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VII

El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.

Demostración: Dada le esencia de una cosa cualquiera, se siguen de ella necesariamente ciertas cosas *(por la Proposición 36 de la Parte I),* y las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza *(por la Proposición 29 de la Parte I);* por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo —eso es *(por la Proposición 6 de esta Parte),* la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser— no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VIII

El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido.

---

[76] 4. Esta ley del *conatus* es general para toda la naturaleza, aunque sólo en el hombre alcance la dimensión «psicológica» que la palabra «esfuerzo» parece conllevar. Ya V. DELBOS, *Le spinozisme* -curso de la Sorbona, 1912-1913-, 3.ª ed., París, 1950, percibió agudamente el *conatus* como una generalización metafísica del principio de la *inercia* (ob. cit., páginas 117-119) (aunque es posible, desde luego, ver en el principio de la inercia la expresión física de una ley filosófica de *identidad...).* Este principio de identidad, aplicado a la psicología humana y a la filosofía política tanto como a las leyes de la mecánica, es absolutamente central en el espinosismo, y es otro de los conceptos mediante los cuales intenta ligar la perspectiva de la eternidad y la de la duración, o existencia histórica. Expresa también la identificación de «esencia» y «potencia» (ver nota 23 de la Parte I).

Demostración: En efecto: si implicase un tiempo limitado que determinara la duración de la cosa, entonces se seguiría, en virtud sólo de la potencia misma por la que la cosa existe, que dicha cosa no podría existir después de ese tiempo limitado, sino que debería destruirse; ahora bien, eso *(por la Proposición 4 de esta Parte)* es absurdo; por consiguiente, el esfuerzo por el que la cosa existe no implica un tiempo definido, sino al contrario, ya que *(por la misma Proposición 4 de esta Parte),* si no es destruida por ninguna causa exterior, continuará existiendo en virtud de la misma potencia por la que existe ahora. Luego ese esfuerzo implica un tiempo indefinido. Q.E.D.

PROPOSICIÓN IX

El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo.

Demostración: La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas *(como hemos mostrado en la Proposición 3 de esta Parte),* y así *(por la Proposición 7 de esta Parte),* se esfuerza por perseverar en su ser tanto en cuanto tiene las unas como en cuanto tiene las otras, y ello *(por la Proposición 8 de esta Parte),* con una duración indefinida. Y como el alma es necesariamente consciente de sí *(por la Proposición 23 de la Parte II),* por medio de las ideas de las afecciones del cuerpo, es, por lo tanto, consciente de su esfuerzo *(por la Proposición 7 de esta Parte).* Q.E.D.

Escolio: Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad,* pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito;* por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre «apetito» y «deseo» no hay diferencia alguna, si no es la de que él «deseo» se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo.* Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos[77].

[77] 5. La conciencia del *conatus* es característica diferencial del alma humana, frente a otras realidades. Véanse consecuencias más adelante, en la primera Definición de los afectos. La frase

PROPOSICIÓN X

Una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma, sino que le es contraria.

Demostración: Nada que pueda destruir nuestro cuerpo puede darse en él *(por la Proposición 5 de esta Parte),* y, por tanto, no puede darse en Dios la idea de ello, en la medida en que tiene la idea de nuestro cuerpo *(por el Corolario de la Proposición 9 de la Parte II),* esto es *(por las Proposiciones 11 y 13 de la Parte II),* la idea de ello no puede darse en nuestra alma, sino que, al contrario, supuesto que *(por las Proposiciones 11 y 13 de la Parte II)* lo que primordialmente constituye la esencia del alma es la idea del cuerpo existente en acto, el primordial y principal esfuerzo de nuestra alma será *(por la Proposición 7 de esta Parte)* el de afirmar la existencia de nuestro cuerpo, y, por tanto, una idea que niegue la existencia de nuestro cuerpo es contraria a nuestra alma. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XI

La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma.

Demostración: Esta Proposición es evidente por la Proposición 7 de la Parte II, o también por la Proposición 14 de la Parte II.

Escolio: Vemos, pues, que el alma puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por *alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección.* Por *tristeza,* en cambio, *una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección.* Además, llamo al *afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, «placer» o «regocijo», y al de la tristeza, «dolor» o «melancolía».* Pero ha de notarse que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas resultan igualmente afectadas. Por lo que toca al *deseo,* he explicado lo que es en el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte; y, fuera de estos tres, no reconozco

---

final del Escolio de esta Proposición parece decisiva respecto de la cuestión del «intelectualismo» de Espinosa. Ese deseo del que surge la estimación de un «bien» podrá ser irracional, pero es real.

ningún afecto primario: mostraré, efectivamente, a continuación que los demás surgen de esos tres. Pero antes de seguir adelante, me gustaría explicar aquí con más amplitud la Proposición 10 de esta Parte, para que se entienda más claramente en virtud de qué una idea es contraria a otra idea[78].

En el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II hemos mostrado que la idea que constituye la esencia del alma implica la existencia del cuerpo, durante tanto tiempo como el cuerpo existe. Además, se sigue de lo mostrado en el Corolario de la Proposición 8 de la Parte II, y en el Escolio de la misma, que la existencia presente de nuestra alma depende sólo del hecho de que el alma implica la existencia actual del cuerpo. Hemos mostrado, por último, que la potencia del alma, por la que imagina y recuerda las cosas, depende también *(ver Proposiciones 17 y 18 de la Parte II, con su Escolio)* de que el alma implica la existencia actual del cuerpo. De donde se sigue que se priva al alma de su existencia presente y su potencia de imaginar, tan pronto como el alma deja de afirmar la existencia presente del cuerpo. Ahora bien: la causa por la que el alma deja de afirmar esa existencia del cuerpo no puede ser el alma misma *(por la Proposición 4 de esta Parte),* ni tampoco el hecho de que el cuerpo deje de existir. Pues *(por la Proposición 6 de la Parte II)* la causa por la que el alma afirma la existencia del cuerpo no es la de que el cuerpo tenga ya existencia, y, por la misma razón, tampoco deja de afirmar la existencia de ese cuerpo porque el cuerpo deje de existir, sino que *(por la Proposición 8 de la Parte II)* ello surge de otra idea que excluye la existencia presente de nuestro cuerpo y, consiguientemente, de nuestra alma, y que es, por tanto, contraria a la idea que constituye la esencia de nuestra alma.

PROPOSICIÓN XII

El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginarlas cosas que aumentan o favorecen la

---

[78] 6. Espinosa inicia aquí su «mecánica de los afectos»: de la composición de los tres primarios (alegría, tristeza, deseo) surge la variedad de los secundarios. Advirtamos desde ahora que, en la traducción de las denominaciones de los afectos, hay que tener en cuenta que Espinosa está *construyendo* conceptualmente (y no reproduciendo las nociones corrientes): por tanto y siendo sus definiciones, de algún modo, «estipulativas», no sería preciso buscar el ajuste con las «denominaciones corrientes» de esas afecciones, pues el *definiendum* significa lo que Espinosa estipula como *definiera.* De todas formas, y en la medida de lo posible, se busca siempre un compromiso con esas denominaciones corrientes, y el propio Espinosa suele procurarlo. Lo que aquí traducimos por «placer» es, en el texto latino, *titillatio* («cosquilleo»): resultaba difícil verterlo literalmente conservando la seriedad, pero conviene advertirlo para hacer notar el componente -diríamos- «fisiológico» muy directo (Espinosa ha escogido *titillatio* en vez de, por ejemplo, *voluptas).*

potencia de obrar del cuerpo.

Demostración: Mientras el cuerpo humano esté afectado por un modo que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará ese cuerpo como presente *(por la Proposición 17 de la Parte II), y,* consiguientemente *(por la Proposición 7 de la Parte II),* mientras el alma humana considera como presente un cuerpo externo, esto es *(por el Escolio de la misma Proposición 17),* mientras lo imagina, el cuerpo humano está afectado por un modo que implica la naturaleza de ese cuerpo externo, y así, mientras el alma imagina aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar de nuestro cuerpo, éste es afectado por modos que aumentan o favorecen su potencia de obrar *(ver Postulado 1 de esta Parte), y,* consiguientemente *(por la Proposición 11 de esta Parte)* es aumentada o favorecida la potencia de pensar del alma, y, por ende *(por la Proposición 6 o la 9 de esta Parte),* el alma se esfuerza cuanto puede en imaginar esas cosas. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XIII

Cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquéllas.

Demostración: Mientras el alma imagina una cosa así, es disminuida o reprimida la potencia del alma y el cuerpo *(como hemos demostrado en la Proposición anterior);* no por ello dejará de imaginarla, hasta que imagine otra que excluya la existencia presente de aquélla *(por la Proposición 17 de la Parte II);* esto es (como acabamos de mostrar), la potencia del alma y del cuerpo queda disminuida o reprimida hasta que el alma imagine otra que excluya la existencia de aquélla; por tanto, el alma *(por la Proposición 9 de esta Parte)* se esforzará cuanto pueda en imaginar o recordar esa otra cosa. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que el alma tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reprime su potencia y la del cuerpo.

Escolio: En virtud de esto entendemos claramente qué es el amor y qué es el odio. El *amor* no es sino la *alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y* el *odio* no es sino la *tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior.* Vemos, además, que el que ama se esfuerza necesariamente por tener presente y conservar la cosa que ama, y, al contrario, el que odia se esfuerza por apartar y destruir la cosa que odia. Pero de todo esto trataré más adelante con mayor

prolijidad.

PROPOSICIÓN XIV

Si el alma ha sido afectada una vez por dos afectos al mismo tiempo, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro.

Demostración: Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde imagine el alma uno de ellos, al punto recordará al otro *(por la Proposición 18 de la Parte II).* Ahora bien, las imaginaciones del alma revelan los afectos de nuestro cuerpo más bien que la naturaleza de los cuerpos exteriores *(por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II).* Luego si el cuerpo y, consiguientemente, el alma *(ver Definición 3 de esta Parte),* han experimentado una vez dos afectos, cuando más tarde el alma sea afectada por uno de ellos, también lo será por el otro. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XV

Cualquiera cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo.

Demostración: Supongamos que el alma es afectada a la vez por dos afectos, uno de los cuales no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y el otro sí *(ver Postulado 1 de esta Parte).* Por la Proposición anterior es evidente que cuando el alma, más tarde, sea afectada por el primero en virtud de su verdadera causa, la cual *(según la hipótesis)* de por sí no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, al punto será también afectada por el otro, que aumenta o disminuye su potencia de obrar, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* será afectada de alegría o tristeza. Y, por tanto, aquella primera cosa será causa, no por sí misma, sino por accidente, de alegría o tristeza. Por esta misma vía puede mostrarse fácilmente que esa cosa puede, por accidente, ser causa de deseo. Q.E.D.

Corolario: En virtud del solo hecho de haber considerado una cosa con alegría o tristeza, de las que esa cosa no es causa eficiente, podemos amarla u odiarla.

Demostración: Efectivamente, en virtud de ese solo hecho *(por la Proposición 14 de esta Parte)* sucede que el alma, al imaginar más tarde esa cosa, sea afectada por un afecto de alegría o tristeza; es decir *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte)* sucede que aumenta o disminuye la potencia del alma y del cuerpo, etc. Y, por consiguiente *(por la Proposición 12 de esta Parte),* sucede que

el alma desee imaginar esa cosa, o bien *(por el Corolario de la Proposición 13 de esta Parte)* que le repugne hacerlo; esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* que la ame o la odie. Q.E.D.

Escolio: Por ello entendemos cómo puede ocurrir que amemos u odiemos ciertas cosas sin que conozcamos la causa de ello, sino sólo (como dicen) por «simpatía» o «antipatía». Y con esto tienen que ver también esos objetos que nos afectan de alegría o tristeza por el solo hecho de ser semejantes en algo a otros que suelen afectarnos así, como mostraré en la Proposición siguiente. Ya sé que los autores que introdujeron por primera vez esos nombres de «simpatía» o «antipatía» quisieron significar con ellos ciertas cualidades ocultas de las cosas; con todo, creo que podemos entenderlos como significando cualidades notorias o manifiestas.

PROPOSICIÓN XVI

En virtud del solo hecho de imaginar que una cosa es semejante en algo a un objeto que suele afectar al alma de alegría o tristeza, aunque eso en que se asemejan no sea la causa eficiente de tales afectos, amaremos u odiaremos esa cosa.

Demostración: Aquello en que es semejante la cosa al objeto lo hemos considerado *(por hipótesis),* en el objeto mismo, con un afecto de alegría o tristeza, y, de esta suerte *(por la Proposición 14 de esta Parte),* cuando el alma sea afectada por la imagen de ello, será también afectada, al punto, por uno u otro afecto, y, por consiguiente, la cosa en la que percibimos eso mismo será *(por la Proposición 15 de esta Parte)* causa, por accidente, de alegría o tristeza. Por lo tanto *(por el Corolario anterior),* aunque eso en que se asemeja la cosa al objeto no sea causa eficiente de dichos afectos, sin embargo la amaremos u odiaremos. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XVII

Si imaginamos que una cosa que suele afectarnos de tristeza se asemeja en algo a otra que suele afectarnos, con igual intensidad, de alegría, la odiaremos y amaremos a la vez.

Demostración: En efecto, esa cosa es *(por hipótesis)* causa, por sí misma, de tristeza, y *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte)* en cuanto la imaginamos con tal afecto, la odiamos, y, además, en cuanto imaginamos que se asemeja en algo a otra que suele afectarnos de alegría con igual intensidad,

la amaremos con un impulso de alegría de igual intensidad *(por la Proposición anterior),* y, por tanto, la odiaremos y amaremos a la vez. Q.E.D.

Escolio: Esa *disposición del alma, que brota de dos afectos contrarios,* se llama *fluctuación del ánimo;* y es, por ende, respecto de la afección, lo que es la duda respecto de la imaginación *(ver Escolio de la Proposición 44 de la Parte II);* la fluctuación del ánimo y la duda no difieren entre sí sino en el más y el menos. Debe observarse que, en la Proposición anterior, he deducido esas fluctuaciones del ánimo a partir de causas que lo son «por sí» de un afecto y «por accidente» del otro; lo he hecho así porque, de esa manera, podían deducirse más fácilmente de las Proposiciones anteriores, y no porque yo niegue que las fluctuaciones del ánimo broten, por lo regular, de un objeto que es causa eficiente de uno y otro afecto. Pues el cuerpo humano *(por el Postulado 1 de la Parte II)* está compuesto de muchísimos individuos de diversa naturaleza, y, de esta suerte *(por el Axioma 1, que sigue al Lema 3, que sigue —véase— a la Proposición 13 de la Parte II),* puede ser afectado de muchas y distintas maneras por un solo y mismo cuerpo; y, al contrario, como una sola y misma cosa puede ser afectada de muchas maneras, también podrá afectar de muchas y distintas maneras, por consiguiente, a una sola y misma parte del cuerpo. Por ello, podemos concebir fácilmente que un solo y mismo objeto pueda ser causa de muchos y contrarios afectos.

PROPOSICIÓN XVIII

El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente.

Demostración: Mientras el hombre esté afectado por la imagen de una cosa, considerará esa cosa como presente, aunque no exista *(por la Proposición 17 de la Parte II, con su Corolario),* y no la imaginará como pretérita o futura, sino en cuanto su imagen se vincule a la de un tiempo pretérito o futuro *(ver Escolio de la Proposición 44 de la Parte II).* Por lo cual, la imagen de una cosa, considerada aisladamente, es la misma, ya se refiera a un tiempo futuro, pretérito o presente: esto es *(por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II),* la disposición del cuerpo —o sea, su afección— es la misma, sea la imagen la de una cosa pretérita o futura, sea la de una presente. Y de este modo, el afecto de alegría o tristeza es el mismo, ya la imagen lo sea de una cosa pretérita o futura, ya lo sea de una presente. Q.E.D.

Escolio I: Llamo aquí pretérita o futura a una cosa, según hayamos sido o

vayamos a ser afectados por ella. Por ejemplo, según que la hayamos visto o la vayamos a ver, nos haya sido o nos vaya a ser útil, o dañosa, etc. En cuanto la imaginamos así, afirmamos su existencia, esto es, el cuerpo no experimenta afecto alguno que excluya la existencia de la cosa; y de esta suerte *(por la Proposición 17 de la Parte II),* el cuerpo es afectado por la imagen de esa cosa de igual modo que si ella estuviera presente. Sin embargo, puesto que sucede, en general, que los que han experimentado muchas cosas, al considerar una de ellas como futura o pretérita, fluctúan, y dudan muy seriamente acerca de su efectividad *(ver Escolio de la Proposición 44 de la Parte II),* resulta de ello que los afectos surgidos a partir de tales imágenes no son muy constantes, sino que, por lo general, están perturbados por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres adquieren una mayor certeza sobre la efectiva realización de la cosa.

Escolio II: En virtud de lo que acabamos de decir, entendemos qué son la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción[79]. En efecto: la esperanza no es sino *una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos.* Por contra, el *miedo* es *una tristeza inconstante, surgida también de la imagen de una cosa dudosa.* Si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la *seguridad, y* del miedo, la *desesperación;* es decir, *una alegría o tristeza surgida de la imagen de una cosa que hemos tenido o esperado.* La *satisfacción,* a su vez, es *una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización hemos dudado.* La *insatisfacción,* por último, es *una tristeza opuesta a la satisfacción.*

PROPOSICIÓN XIX

Quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá, pero si imagina que se conserva, se alegrará.

Demostración: El alma se esfuerza cuanto puede por imaginar aquellas cosas

---

[79] 7. Traducimos *gaudium y conscientiae morsus* por «satisfacción» e «insatisfacción». O. Cohan (pág. 119) vierte «gozo» y «remordimiento de conciencia»: eso es literal, pero no recoge el sentido *opuesto* que ambos vocablos tienen en la *construcción* de Espinosa, sentido que impide aquí la literalidad. Ch. Appuhn (pág. 153) traduce espléndidamente «épanouissement et rsserrement de consciencie»; por supuesto, R. Bachiller vierte «expansión del ánimo» y «opresión de conciencia». Pero en castellano «opresión» no es tan directamente opuesto a «expansión» (lo sería «contracción», pero es ridículo), como en francés lo es «resserrement» a «épanouissement». Por ello, preferimos «satisfacción» e «insatisfacción»: de una parte, son claramente opuestos, y, de otra, llamar «satisfacción» a la alegría surgida cuando se disfruta algo de cuyo buen éxito dudábamos no parece nada extravagante.

que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo *(por la Proposición 12 de esta Parte),* es decir *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* aquellas cosas que ama. Ahora bien: la imaginación es favorecida por aquello que afirma la existencia de la cosa, y, al contrario, es reprimida por lo que excluye esa existencia *(por la Proposición 17 de la Parte II);* por consiguiente, las imágenes de las cosas que afirman la existencia de la cosa amada favorecen el esfuerzo que el alma realiza por imaginarla, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* afectan el alma de alegría, y las que, por el contrario, excluyen la existencia de la cosa amada reprimen ese esfuerzo del alma, esto es *(por el mismo Escolio),* afectan el alma de tristeza. Así pues, quien imagina que se destruye lo que ama, se entristecerá, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XX

Quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará.

Demostración: El alma *(por la Proposición 13 de esta Parte)* se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, esto es *(por el Escolio de la misma Proposición),* se esfuerza por imaginar aquello que excluye la existencia de las cosas que odia, y, por tanto, la imagen de una cosa que excluye la existencia de aquello que el alma odia favorece ese esfuerzo del alma, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* afecta el alma de alegría. Así, pues, quien imagina que se destruye aquello que odia, se alegrará. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXI

Quien imagina lo que ama afectado de alegría o tristeza, también será afectado de alegría o tristeza, y ambos afectos serán mayores o menores en el amante, según lo sean en la cosa amada.

Demostración: Las imágenes de las cosas que afirman la existencia de la cosa amada *(según hemos demostrado en la Proposición 19 de esta Parte),* favorecen el esfuerzo que el alma realiza por imaginar esa cosa amada. Ahora bien, la alegría afirma la existencia de la cosa alegre, y ello tanto más cuanto mayor es ese afecto de alegría, pues se trata *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte)* de la transición a una mayor perfección; por consiguiente, la imagen de la alegría de la cosa amada favorece en el amante ese esfuerzo de su alma, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* afecta al amante de alegría, y tanto mayor cuanto mayor haya sido ese afecto en la cosa amada.

Que era lo primero. Además, en cuanto una cosa está afectada de tristeza, en esa medida se destruye, y ello tanto más cuanto mayor es la tristeza que la afecta *(por el mismo Escolio de la Proposición 11).* Y, de esta suerte, quien imagina lo que ama afectado de tristeza, será también afectado de tristeza, y tanto mayor cuanto mayor fuere dicho afecto en la cosa amada. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXII

Si imaginamos que alguien afecta de alegría a la cosa que amamos, seremos afectados de amor hacia él. Si, por contra, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio contra él.

Demostración: Quien afecta de alegría o tristeza a la cosa que amamos, nos afecta también de alegría o tristeza, si imaginamos la cosa amada afectada de esa alegría o tristeza *(por la Proposición anterior).* Ahora bien: se supone que esa alegría o tristeza se da en nosotros acompañada por la idea de una causa exterior; por consiguiente *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* si imaginamos que alguien afecta de alegría o tristeza a la cosa que amamos, seremos afectados de amor u odio hacia él. Q.E.D.

Escolio: La Proposición 21 nos explica qué es la *conmiseración;* podemos definirla como *una tristeza surgida del daño de otro.* Pero no sé con qué nombre debe llamarse la alegría que surge del bien de otro. Llamaremos *aprobación* al *amor hada aquel que ha hecho bien a otro, y,* por contra, *indignación,* al *odio hacia aquel que ha hecho mala otro.* Debe notarse, en fin, que sentimos conmiseración no sólo hacia la cosa que hemos amado *(como hemos mostrado en la Proposición 21),* sino también hacia aquella sobre la que no hemos proyectado con anterioridad afecto alguno, con tal que la juzguemos semejante a nosotros (como mostraré más adelante). Y, de esta suerte, aprobamos también al que ha hecho bien a un semejante, y nos indignamos contra el que le ha inferido un daño.

PROPOSICIÓN XXIII

Quien imagina lo que odia afectado de tristeza, se alegrará; si, por el contrario, lo imagina afectado de alegría, se entristecerá, y ambos afectos serán mayores o menores, según lo sean sus contrarios en la cosa odiada.

Demostración: En cuanto una cosa odiosa es afectada de tristeza, en esa medida se destruye, y tanto más cuanto mayor sea la tristeza *(por el Escolio de*

la Proposición 11 de esta Parte). Así pues, quien imagina afectada de tristeza la cosa que odia *(por la Proposición 20 de esta Parte)* será afectado de alegría, y tanto mayor cuanto mayor sea la tristeza por la que imagina estar afectada la cosa odiosa. Que era lo primero. Además, la alegría afirma la existencia de la cosa alegre *(por el mismo Escolio de la Proposición 11), y* ello tanto más cuanto mayor se concibe esa alegría. Si alguien imagina afectado de alegría a quien odia, esa imaginación *(por la Proposición 13 de esta Parte)* reprimirá su esfuerzo, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* el que odia será afectado de tristeza, etc. Q.E.D.

Escolio: Esa alegría no puede ser sólida, ni libre de todo conflicto del ánimo. Pues (como mostraré en la Proposición 27 de esta Parte) en cuanto alguien imagina afectada de tristeza una cosa que le es semejante, debe entristecerse en cierto modo, y lo contrario, si la imagina afectada de alegría. Pero aquí nos fijamos sólo en el odio.

PROPOSICIÓN XXIV

Si imaginamos que alguien afecta de alegría a una cosa que odiamos, seremos afectados también de odio hacia él. Si, por el contrario, imaginamos que afecta a esa cosa de tristeza, seremos afectados de amor hacia él.

Demostración: Esta Proposición se demuestra del mismo modo que la 22 de esta Parte: véase.

Escolio: Estos afectos de odio, y otros similares, se resumen en la *envidia,* la cual, por ello, no es sino *el odio mismo, en cuanto considerado como disponiendo al hombre a gozarse en el mal de otro, y a entristecerse con su bien.*

PROPOSICIÓN XXV

Nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de alegría, y, al contrario, en negar todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de tristeza.

Demostración: Lo que imaginamos afecta a la cosa amada de alegría o tristeza, nos afecta de alegría o tristeza *(por la Proposición 21 de esta Parte).* Ahora bien, el alma *(por la Proposición 12 de esta Parte)* se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que nos afectan de alegría, esto es *(por la Proposición 17 de la Parte II, y su Corolario),* se esfuerza en contemplarlas como presentes,

y, al contrario *(por la Proposición 13 de esta Parte),* se esfuerza por excluir la existencia de las que nos afectan de tristeza. Por consiguiente, nos esforzamos en afirmar de nosotros y de la cosa amada todo aquello que imaginamos nos afecta o la afecta de alegría, y al contrario. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXVI

Nos esforzamos en afirmar, de una cosa que odiamos, todo aquello que imaginamos la afecta de tristeza, y, por contra, en negar aquello que imaginamos la afecta de alegría.

Demostración: Esta Proposición se sigue de la Proposición 23, como la anterior de la Proposición 21 de esta Parte.

Escolio: Vemos, según esto, que fácilmente acontece que el hombre se estime a sí mismo y estime la cosa amada en más de lo justo y, al contrario, en menos de lo justo la cosa que odia, y esa imaginación, cuando concierne al hombre que se estima a sí mismo en más de lo justo, se llama *soberbia,* y es una especie de delirio, porque el hombre sueña con los ojos abiertos que puede realizar todas las cosas que alcanza con la sola imaginación, a las que, por ello, considera como reales, y exulta con ellas, mientras no puede imaginar otras que excluyen la existencia de aquéllas y limitan su potencia de obrar. Así pues, la *soberbia es una alegría surgida del hecho de que el hombre se estima en más de lo justo.* Además, la *alegría que surge del hecho de que un hombre estime a otro en más de lo justo,* se llama *sobreestimación,* y, por último, se llama *menosprecio, la que surge del hecho de estimar a otro en menos de lo justo*[80].

PROPOSICIÓN XXVII

Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante.

Demostración: Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos exteriores como presentes a nosotros *(por el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II),* esto es *(por la Proposición 16 de la*

---

[80] 8. Traducimos -como O. Cohan— *superbia* por «soberbia», *y* no por «orgullo- (como hace R. Bachiller, por la obvia razón de que la traducción de Appuhn vierte «orgueil»). «Soberbia» tiene el sentido peyorativo de la pasión descrita por Espinosa en el texto; «orgullo» puede no tener dicho sentido.

Parte II), cuyas ideas implican a la vez la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza presente de un cuerpo exterior. Así pues, si la naturaleza de un cuerpo exterior es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo exterior que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo exterior, y, consiguientemente, si imaginamos a alguien semejante a nosotros experimentando algún afecto, esa imaginación expresará una afección de nuestro cuerpo semejante a ese afecto, y, de esta suerte, en virtud del hecho de imaginar una cosa semejante a nosotros experimentando algún afecto, somos afectados por un afecto semejante al suyo. Y si odiamos una cosa semejante a nosotros, en esa medida *(por la Proposición 23 de esta Parte)* seremos afectados por un afecto contrario, y no semejante, al suyo. Q.E.D.

Escolio: Esta imitación de los afectos, cuando se refiere a la tristeza, se llama *conmiseración (acerca de la cual, ver el Escolio de la Proposición 22 de esta Parte),* pero referida al deseo se llama *emulación* que, por ende, no es sino *el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo.*

Corolario I: Si imaginamos que alguien, sobre quien no hemos proyectado ningún afecto, afecta de alegría a una cosa semejante a nosotros, seremos afectados de amor hacia él. Si, por contra, imaginamos que la afecta de tristeza, seremos afectados de odio hacia él.

Demostración: Esto se demuestra por la Proposición anterior, del mismo modo que la Proposición 22 de esta Parte por la Proposición 21.

Corolario II: No podemos odiar una cosa que nos mueve a conmiseración, pues su miseria nos afecta de tristeza.

Demostración: En efecto, si por ello pudiéramos odiarla, entonces *(por la Proposición 23 de esta Parte)* nos alegraríamos de su tristeza, lo cual va contra la hipótesis.

Corolario III: Nos esforzamos cuanto podemos por librar de su miseria a una cosa que nos mueve a conmiseración.

Demostración: Aquello que afecta de tristeza a una cosa que nos mueve a conmiseración, nos afecta también de una tristeza semejante *(por la Proposición anterior),* y así, nos esforzaremos por recordar todo aquello que

prive de existencia a esa cosa o que la destruya *(por la Proposición 13 de esta Parte),* esto es *(por el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte),* apeteceremos destruirlo o nos determinaremos a destruirlo, y así, nos esforzaremos por librar de su miseria a una cosa que nos mueve a conmiseración. Q.E.D.

Escolio: Esa voluntad o apetito de hacer bien, que surge de nuestra conmiseración hacia la cosa a la que queremos beneficiar, se llama *benevolencia,* la cual, por ende, no es sino *un deseo surgido de la conmiseración.* Tocante al amor y el odio hacia aquel que ha hecho bien o mal a la cosa que imaginamos ser semejante a nosotros, ver el Escolio de la Proposición 22 de esta Parte.

PROPOSICIÓN XXVIII

Nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea, que conduce a la tristeza.

Demostración: Nos esforzamos cuanto podemos por imaginar aquello que imaginamos conduce a la alegría *(por la Proposición 12 de esta Parte),* eso es *(por la Proposición 17 de la Parte II),* nos esforzamos cuanto podemos por considerarlo como presente o existente en acto. Ahora bien, el esfuerzo o potencia del alma al pensar es igual, y simultáneo por naturaleza, al esfuerzo o potencia del cuerpo al obrar *(como claramente se sigue del Corolario de la Proposición 7 y el Corolario de la Proposición 11 de la Parte II);* por consiguiente, nos esforzamos absolutamente para que eso exista, o sea *(lo que es lo mismo: por el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte),* lo apetecemos y tendemos hacia ello. Que era lo primero. Además, si imaginamos que se destruye lo que creemos ser causa de tristeza, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* lo que odiamos, nos alegraremos *(por la Proposición 20 de esta Parte),* y así *(por la primera parte de esta demostración)* nos esforzaremos en destruirlo, o sea *(por la Proposición 13 de esta Parte),* en apartarlo de nosotros, para no considerarlo como presente. Que era lo segundo. Luego nos esforzamos en promover todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXIX

Nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres[81]

---

[81] * N. B. — Entiéndase aquí y en las Proposiciones siguientes ¡os «hombres» sobre quienes no hemos proyectado afecto alguno. (Nota de Espinosa).

miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen.

Demostración: Por el hecho de imaginar que los hombres aman u odian algo, amaremos u odiaremos eso mismo *(por la Proposición 27 de esta Parte),* es decir *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* por ese hecho nos alegraremos o entristeceremos de la presencia de esa cosa, y así *(por la Proposición anterior),* nos esforzaremos por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres aman, o sea, miran con alegría, etc. Q.E.D.

Escolio: Este esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres, se llama *ambición,* sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno; de otro modo, suele llamarse *humanidad.* Además, llamo *alabanza* a la alegría con que imaginamos la acción con la que otro se ha esforzado en deleitarnos, y *vituperio,* a la tristeza con que aborrecemos, al contrario, la acción de otro.

PROPOSICIÓN XXX

Si alguien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado de una alegría, acompañada de la idea de sí mismo como causa, o sea: se considerará a sí mismo con alegría. Si, por el contrario, ha hecho algo que imagina afecta a los demás de tristeza, se considerará a sí mismo con tristeza.

Demostración: Quien imagina que afecta a los demás de alegría o tristeza, será afectado, por ese motivo, de alegría o tristeza *(por la Proposición 27 de esta Parte).* Ahora bien, siendo así que el hombre *(por las Proposiciones 19 y 23 de la Parte II)* es consciente de sí por medio de las afecciones que lo determinan a obrar, entonces quien ha hecho algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado por una alegría junto con la conciencia de sí como causa, o sea, se considerará a sí mismo con alegría, y al contrario, etc. Q.E.D.

Escolio: Siendo el amor *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte)* una alegría acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio una tristeza acompañada de esa misma idea, dichas tristeza y alegría serán, pues, formas del odio y del amor. Pero puesto que el amor y el odio se refieren a objetos exteriores, designaremos esos afectos con otros nombres. A saber: a la alegría

acompañada de la idea de una causa exterior[82] la llamaremos *gloria, y vergüenza,* a la tristeza contraria: entiéndase, cuando la alegría o la tristeza surge de que el hombre se cree alabado o vituperado; en otro caso, llamaré *contento de sí mismo* a la alegría acompañada de la idea de una causa interior, y *arrepentimiento* a la tristeza contraria. Además, puesto que *(por el Corolario de la Proposición 17 de la Parte II)* puede ocurrir que la alegría con que alguien piensa afectar a los demás sea sólo imaginaria, y *(por la Proposición 25 de esta Parte)* puesto que cada cual se esfuerza por imaginar respecto de sí mismo todo lo que imagina le afecta de alegría, puede suceder fácilmente que el que se gloría sea soberbio, e imagine ser grato a todos, cuando a todos es molesto.

PROPOSICIÓN XXXI

Si imaginamos que alguien ama, o desea, u odia algo que nosotros mismos amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc., esa cosa de un modo más constante. Si, por el contrario, imaginamos que tiene aversión a lo que amamos, o a la inversa, entonces padeceremos fluctuación del ánimo.

Demostración: Por el solo hecho de que imaginamos que alguien ama algo, amaremos eso mismo *(por la Proposición 27 de esta Parte).* Pero supongamos que lo amamos sin esto: se añade entonces al amor una nueva causa que lo alienta, y así amaremos lo que amamos, por eso mismo, con más constancia. Además, por el hecho de que imaginamos que alguien aborrece algo, lo aborreceremos nosotros *(por la misma Proposición).* Ahora bien, si suponemos que a un tiempo amamos eso mismo, entonces lo amaremos y aborreceremos al mismo tiempo, o sea *(ver Escolio de la Proposición 17 de esta Parte),* padeceremos fluctuación del ánimo. Q.E.D.

---

[82] 9. Appuhn (pág. 164 y nota de la pág. 362) propone aquí la corrección del texto latino, leyendo «interior» en vez de «exterior», contra la lectura de la edición Gebhardt, cuyo texto seguimos. Sostiene Appuhn que, tanto en el caso de la gloria y la vergüenza como en el caso del contento de sí mismo y el arrepentimiento, las causas de la alegría o tristeza son «interiores» (en el sentido de que el juicio favorable o desfavorable de los demás está ligado a actos ejecutados por nosotros). La corrección parece todavía discutible en vista del texto tislado; pero resulta, en cambio, obligada por una razón que, curiosamente, Appuhn omite. Y es que Espinosa mismo, en las Definiciones de los afectos que vienen después de la Prop. 59, incluye a la gloria y a la vergüenza entre los afectos que tienen por causa «!a idea de una cosa *interior»:* véase la Explicación de la Def. 24, y cómo tras ella (Defs. 30 y 31) quedan la gloria y la vergüenza comprendidas dentro de ese apartado. Parece claro que la edición Gebhardt debe ser corregida en este punto. Nosotros, con todo, la seguimos, pues es nuestro texto, no sin observar que resulta inverosímil que ni Gebhardt ni Appuhn hayan reparado en ese, al parecer, sencillo detalle.

Corolario: De aquí, y de la Proposición 28 de esta Parte, se sigue que cada cual se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama y odien lo que él odia; de ahí aquello del poeta:

Amantes, conviene que esperemos y temamos a la vez; hay que ser insensible para amar lo que nadie nos disputa[83].

Escolio: Este esfuerzo por conseguir que todos apruébenlo que uno ama u odia es, en realidad, ambición *(ver Escolio de la Proposición 29 de esta Parte), y* así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí.

PROPOSICIÓN XXXII

Si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa.

Demostración: Por el solo hecho de imaginar que alguien goza de una cosa *(por la Proposición 27 de esta Parte, con su Corolario I),* amaremos esa cosa y desearemos gozar de ella. Ahora bien *(por hipótesis),* imaginamos que se opone a esta alegría el hecho de que él goce de esa misma cosa; por consiguiente *(por la Proposición 28 de esta Parte),* nos esforzaremos para que no la posea. Q.E.D.

Escolio: Vemos, pues, cómo la naturaleza de los hombres está ordinariamente dispuesta de tal modo que sienten conmiseración por aquellos a quienes les va mal, y envidian a quienes les va bien, y ello *(por la Proposición anterior)* con

---

83 10. Traducimos aquí muy libremente estos versos de Ovidio *(Amores,* II, 19) citados por Espinosa, para que la intención de la cita aparezca clara. Esa intención parece esfumarse en la traducción de O. Cohan («de fierro -*sic,* con «f»- es quien ama lo que *el* otro le deja»: pero ¿quién sería «el» otro? ¿El amante o el rival?). Algo menos se esfuma, pero también lo hace, en la versión de Appuhn («il est de fer celui qui aime avec la permission d'un autre»), pese a su excelente nota de la pág. 362, nota que aclara lo que en la estricta traducción no está claro. R. Bachiller, como es natural, sigue (pág. 212) la traducción de Appuhn. Pero «con el permiso de otro» parece demasiado «positivo»: de lo que se trata es de que ese «otro» es indiferente ya al objeto amado y ni lo toma en cuenta. Y el sentido de la cita, en el contexto del Corolario, es que la competencia excita el amor; amar cuando no hay competencia es prueba de insensibilidad. Nuestra traducción intenta recuperar ese sentido. Los versos de Ovidio, en la cita de Espinosa (que invierte su orden) son: «Speremus pariter, pariter metuamus amantes; / Ferreus est, si quis, quod sinit alter, amat.»

tanto mayor odio cuanto más aman la cosa que imaginan posee otro. Vemos, además, que de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres sean misericordes, se sigue también que sean envidiosos y ambiciosos. Si queremos consultar, por último, a la experiencia, veremos que ella también nos enseña todo esto, sobre todo si nos fijamos en los primeros años de nuestra vida. Pues la experiencia nos muestra que los niños, a causa de que su cuerpo está continuamente como en oscilación, ríen o lloran por el mero hecho de ver reír o llorar a otros, desean imitar en seguida todo cuando ven hacer a los demás, y, en fin, quieren para ellos todo lo que imaginan que deleita a los otros, porque, en efecto, las imágenes de las cosas -como hemos dicho— son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras que el cuerpo humano tiene de ser afectado por las causas exteriores y de estar dispuesto para hacer esto o aquello.

PROPOSICIÓN XXXIII

Cuando amamos una cosa semejante a nosotros, nos esforzamos cuanto podemos por conseguir que ella nos ame a su vez.

Demostración: Nos esforzamos cuanto podemos por imaginar una cosa que amamos por encima de las demás *(por la Proposición 12 de esta Parte).* Si la cosa es semejante a nosotros, nos esforzaremos *(por la Proposición 29 de esta Parte)* en afectarla de alegría por encima de las demás, o sea, nos esforzaremos cuanto podamos por conseguir que la cosa amada sea afectada de una alegría acompañada de la idea de nosotros mismos, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* por conseguir que nos ame a su vez. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXIV

Cuanto mayor es el afecto que imaginamos experimenta hacia nosotros la cosa amada, tanto más nos gloriaremos.

Demostración: Nos esforzamos cuanto podemos *(por la Proposición anterior)* para que la cosa amada nos ame a su vez, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* para que la cosa amada sea afectada por una alegría acompañada de la idea de nosotros mismos. Así pues, cuanto mayor imaginamos la alegría de que es afectada la cosa amada por causa nuestra, tanto más favorecido resulta ese esfuerzo, es decir *(por la Proposición 11 de esta Parte, con su Escolio),* tanto mayor es la alegría que nos afecta. Ahora bien, como nos alegramos porque hemos afectado de alegría a un semejante

nuestro, entonces nos consideramos a nosotros mismos con alegría *(por la Proposición 30 de esta Parte);* por consiguiente, cuanto mayor es el afecto que imaginamos experimenta hacia nosotros la cosa amada, con tanta mayor alegría nos consideraremos a nosotros mismos, o sea *(por el Escolio de la Proposición 30 ¿e esta Parte),* tanto más nos gloriaremos. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXV

Si alguien imagina que la cosa amada se une a otro con el mismo vínculo de amistad, o con uno más estrecho, que aquel por el que él solo la poseía, será afectado de odio hacia la cosa amada, y envidiará a ese otro.

Demostración: Cuanto mayor imagina alguien el amor que la cosa amada experimenta hacia él, tanto más se gloriará *(por la Proposición anterior),* esto es *(por el Escolio de la Proposición 30 de esta Parte)* tanto más se alegrará, y, de esta suerte *(por la Proposición 28 de esta Parte),* se esforzará cuanto pueda en imaginar que la cosa amada está unida a él lo más estrechamente posible, esfuerzo o apetito que resulta estimulado si imagina que otro desea para sí la misma cosa *(por la Proposición 31 de esta Parte).* Ahora bien, se supone que dicho esfuerzo o apetito está reprimido por la imagen de la cosa amada acompañada por la de aquel que se une a ella; luego *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte)* en virtud de ello será afectado de tristeza, acompañada, como causa, por la idea de la cosa amada, y a la vez por la imagen del otro; es decir *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* será afectado de odio hacia la cosa amada y a la vez hacia ese otro *(por el Corolario de la Proposición 15 de esta Parte),* a quien envidiará *(por la Proposición 23 de esta Parte),* porque se deleita con la cosa amada. Q.E.D.

Escolio: Este odio hacia una cosa amada, unido a la envidia, se llama *celos;* que, por ende, no son sino una fluctuación del ánimo surgida a la vez del amor y el odio, acompañados de la idea de otro al que se envidia. Además, ese odio hacia la cosa amada será mayor, en proporción a la alegría con la que solía estar afectado el celoso por el amor recíproco que experimentaba hacia él la cosa amada, y también en proporción al afecto que experimentaba hacia aquel que imagina unido a la cosa amada. Pues si lo odiaba, por eso mismo odiará a la cosa amada *(por la Proposición 24 de esta Parte),* ya que imagina que ésta afecta de alegría a lo que él odia, y también *(por el Corolario de la Proposición 15 de esta Parte)* porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a la imagen de aquel que odia. Esta última razón se da generalmente en el amor hacia la hembra: en efecto, quien imagina que la mujer que ama se

entrega a otro, no solamente se entristecerá por resultar reprimido su propio apetito, sino que también la aborrecerá porque se ve obligado a unir la imagen de la cosa amada a las partes pudendas y las excreciones del otro; a lo que se añade, en fin, que el celoso no es recibido por la cosa amada con el mismo semblante que solía presentarle, por cuya causa también se entristece el amante, como mostraré en seguida.

PROPOSICIÓN XXXVI

Quien se acuerda de una cosa por la que fue deleitado una vez, desea poseerla con las mismas circunstancias que se dieron cuando fue deleitado por ella la vez primera.

Demostración: Todo cuanto el hombre vio junto con la cosa que le produjo deleite *(por la Proposición 15 de esta Parte)* será, por accidente, causa de alegría, y de esta suerte *(por la Proposición 28 de esta Parte),* deseará poseerlo a la vez que la cosa que lo deleitó, o sea, deseará poseer la cosa con todas y las mismas circunstancias que se dieron cuando fue deleitado por ella la vez primera. Q.E.D.

Corolario: Así pues, si adviene que falta una sola de esas circunstancias, el amante se entristecerá.

Demostración: Pues en cuanto advierte que falta alguna circunstancia, en esa medida imagina algo que excluye la existencia de la cosa. Y como, por amor, siente deseo de esa cosa, o de esa circunstancia *(por la Proposición anterior),* entonces *(por la Proposición 19 de esta Parte),* en cuanto imagina que tal circunstancia falta, se entristecerá. Q.E.D.

Escolio: Esa tristeza, en cuanto que se produce respecto de la ausencia de lo que amamos, se llama *frustración.*

PROPOSICIÓN XXXVII

El deseo que brota de una tristeza o de una alegría, de un odio o de un amor, es tanto mayor cuanto mayor es el afecto.

Demostración: La tristeza disminuye o reprime *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte)* la potencia de obrar del hombre, esto es *(por la Proposición 7 de esta Parte),* disminuye o reprime el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser, y, de esta suerte *(por la Proposición 5 de esta Parte),* es

contraria a ese esfuerzo; y todo esfuerzo del hombre afectado de tristeza se encamina a apartar esa tristeza. Ahora bien, cuanto mayor es la tristeza *(por su definición),* tanto mayor es la parte de la potencia de obrar del hombre a la que necesariamente se opone; por consiguiente, cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor será la potencia de obrar con la que el hombre se esforzará por apartar de sí esa tristeza, esto es *(por el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte),* tanto mayor será el deseo o apetito con que lo hará. Además, puesto que la alegría *(por el mismo Escolio de la Proposición 11 de esta Parte)* aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre, se demuestra fácilmente por la misma vía que el hombre afectado de alegría no desea otra cosa que conservarla, y ello con tanto mayor deseo cuanto mayor sea la alegría. Y por último, puesto que el odio y el amor son los afectos mismos de la tristeza y la alegría, se sigue de igual modo que el esfuerzo, apetito o deseo que brota del odio o del amor será mayor en proporción a esos odio y amor. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXVIII

Si alguien comenzara a odiar una cosa amada, de tal modo que su amor quede enteramente suprimido, por esa causa la odiará más que si nunca la hubiera amado, y con odio tanto mayor cuanto mayor baya sido antes su amor.

Demostración: En efecto: si alguien comienza a odiar la cosa que ama, se reprimen más apetitos suyos que si no la hubiese amado. Pues el amor es una alegría *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte)* que el hombre se esfuerza, cuanto puede, por conservar *(por la Proposición 28 de esta Parte), y* ello *(por el mismo Escolio)* considerando la cosa amada como presente y afectándola de alegría cuanto puede *(por la Proposición 21 de esta Parte).* Este esfuerzo *(por la Proposición anterior)* es tanto mayor cuanto mayor es el amor, así como el esfuerzo para conseguir que la cosa amada le ame a su vez *(ver Proposición 33 de esta Parte).* Ahora bien, estos esfuerzos son reprimidos por el odio hacia la cosa amada *(por el Corolario de la Proposición 13, y por la Proposición 23 de esta Parte),* luego el amante *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte)* será también, por esta causa, afectado de tristeza, y tanto más grande cuanto mayor haya sido su amor, esto es: aparte de la tristeza que causó el odio, surge otra en virtud del hecho de haber amado la cosa, y, por consiguiente, considerará la cosa amada con un afecto de tristeza mayor, es decir *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* le tendrá más odio que si no la hubiese amado, y tanto más grande cuanto mayor haya sido el amor. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXIX

El que odia a alguien se esforzará en hacerle mal, a menos que tema que de ello se origine para él un mal mayor, y, por contra, el que ama a alguien se esforzará, por la misma ley, en hacerle bien.

Demostración: Odiar a alguien es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte)* imaginarlo como causa de tristeza, y, siendo así *(por la Proposición 28 de esta Parte),* quien tiene odio a alguien se esforzará por apartarlo de sí o destruirlo. Pero si teme que resulte para él una mayor tristeza, o (lo que es lo mismo) un mayor mal, y cree que puede evitarlo no infiriendo a quien odia el mal que meditaba, deseará abstenerse *(por la misma Proposición 28 de esta Parte)* de inferirle ese mal, y ello *(por la Proposición 37 de esta Parte)* con un esfuerzo mayor que el que le impulsaba a hacer mal, esfuerzo que, por ser mayor, prevalecerá, según queríamos. La demostración de la segunda parte procede del mismo modo. Luego el que odia a alguien, etc. Q.E.D.

Escolio: Por «bien» entiendo aquí todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por «mal», en cambio, todo género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo. En efecto, hemos mostrado más arriba *(en el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte)* que nosotros no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos «bueno» porque lo deseamos, y, por consiguiente, llamamos «malo» lo que aborrecemos. Según eso, cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo o lo pésimo. Así, el avaro juzga que la abundancia de dinero es lo mejor de todo, y su escasez, lo peor. El ambicioso, en cambio, nada desea tanto como la gloria, y nada teme tanto como la vergüenza. Nada más agradable para el envidioso que la desgracia ajena, ni más molesto que la ajena felicidad. Y así cada uno juzga según su afecto que una cosa es buena o mala, útil o inútil. Por lo demás, el afecto que dispone al hombre de tal modo que no quiere lo que quiere, o que quiere lo que no quiere, se llama temor, el cual no es, por ende, sino *el miedo, en cuanto el hombre queda dispuesto por él a evitar un mal que juzga va a producirse, mediante un mal menor (ver Proposición 28 de esta Parte).* Si el mal que teme es la vergüenza, entonces el temor se llama *pudor.* Si el deseo, en fin, de evitar un mal futuro es reprimido por el temor de otro mal, de modo que no se sabe ya lo que se quiere, entonces el miedo se llama *consternación,* especialmente si los males que se temen son de los mayores.

PROPOSICIÓN XL

Quien imagina que alguien lo odia, y no cree haberle dado causa alguna para ello, lo odiará a su vez.

Demostración: Quien imagina a alguien afectado de odio, por eso mismo será también afectado de odio *(por la Proposición 27 de esta Parte),* esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* de una tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior. Ahora bien, él *(por hipótesis)* no imagina causa alguna de esta tristeza, excepto aquel que lo odia. Por consiguiente, en virtud del hecho de que imagina ser odiado por alguien, será afectado de una tristeza acompañada por la idea de quien lo odia, o sea *(por el mismo Escolio),* odiará a ese alguien. Q.E.D.

Escolio: Si imagina haber dado justa causa de odio, entonces *(por la Proposición 30 de esta Parte, con su Escolio)* será afectado de vergüenza. Pero esto acontece rara vez *(por la Proposición* 25 *de esta Parte).* Además, esta reciprocidad de odio puede también originarse de que al odio siga un esfuerzo por inferir mal a quien es odiado *(por la Proposición 39 de esta Parte).* Así pues, quien imagina que alguien lo odia, lo imaginará como causa de un mal, o sea, de una tristeza, y, de esta suerte, será afectado de tristeza o de miedo, acompañado como su causa por la idea de aquel que lo odia, esto es, será afectado de odio contra él, como hemos dicho más arriba.

Corolario I: Quien imagina al que ama afectado de odio contra él, padecerá conflicto entre el odio y el amor. Pues en cuanto imagina que es odiado por aquél, está determinado *(por la Proposición anterior)* a odiarlo a su vez. Pero *(según la hipótesis)* no por ello deja de amarlo; luego padecerá conflicto entre el odio y el amor.

Corolario II: Si alguien imagina que, por odio, le ha sido inferido algún mal por alguien sobre el que, con anterioridad, no había proyectado ningún afecto, se esforzará en seguida por devolverle ese mal.

Demostración: Quien imagina a alguien afectado de odio hacia él, le tendrá odio a su vez *(por la Proposición anterior), y (por la Proposición 26 de esta Parte)* se esforzará por recordar todo aquello que pueda afectar a aquél de tristeza, y procurará inferírselo *(por la Proposición 39 de esta Parte.)* Ahora bien, lo primero que imagina a este respecto *(por hipótesis)* es el mal que le ha sido

hecho; luego se esforzará en seguida por hacerle al otro uno igual. Q.E.D.

Escolio: El esfuerzo por inferir mal a aquel a quien odiamos se llama *ira,* y el esfuerzo por devolver el mal que nos han hecho se llama *venganza.*

PROPOSICIÓN XLI

Si alguien imagina ser amado por alguno, y no cree haberle dado causa alguna para ello (lo cual puede suceder, por el Corolario de la Proposición 15, y por la Proposición 16 de esta Parte), *lo amará a su vez.*

Demostración: Esta Proposición se demuestra por la misma vía que la anterior, cuyo Escolio ha de verse también.

Escolio: Pero si cree haber dado una justa causa de amor, se gloriará *(por la Proposición 30 de esta Parte, con su Escolio),* lo cual, por cierto *(por la Proposición* 25 *de esta Parte),* acontece con más frecuencia, y ya dijimos que ocurría lo contrario cuando alguien imagina que otro lo odia *(ver Escolio de la Proposición anterior).* Este amor recíproco, y, consiguientemente *(por la Proposición 39 de esta Parte),* el esfuerzo por hacer bien a quien nos ama y se esfuerza *(por la misma Proposición 39)* en hacernos bien, se llama *agradecimiento* o *gratitud;* por ello, aparece claro que los hombres están mucho más dispuestos a la venganza que a devolver un beneficio.

Corolario: Quien imagina ser amado por alguien a quien odia, padecerá conflicto entre el odio y el amor. Lo que se demuestra por la misma vía que el primer Corolario de la Proposición anterior.

Escolio: Pero si prevalece el odio, se esforzará por hacer mal a aquel por quien es amado. Este afecto se llama *crueldad,* especialmente si se cree que el que ama no había dado ninguna causa ordinaria de odio.

PROPOSICIÓN XLII

Quien ha, hecho bien a alguien, movido por amor o por esperanza de gloria, se entristecerá si ve que ese beneficio es recibido con ánimo ingrato.

Demostración: Quien ama una cosa semejante a él, se esfuerza cuanto puede por conseguir que ella lo ame a su vez *(por la Proposición 33 de esta Parte).* Así pues, quien por amor hace un beneficio a alguien, lo hace en virtud del

anhelo que tiene de ser amado a su vez, esto es *(por la Proposición 34 de esta Parte),* con esperanza de gloria, o sea *(por el Escolio de la Proposición 30 de esta Parte),* de alegría. Y así *(por la Proposición 12 de esta Parte)* se esforzará cuanto pueda en imaginar esa causa de gloria, o en considerarla como existente en acto. Ahora bien *(por hipótesis),* imagina otra cosa, que excluye la existencia de dicha causa; luego *(por la Proposición 19 de esta Parte)* por eso mismo se entristecerá. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLIII

El odio aumenta con un odio recíproco, y puede, al contrario, ser destruido por el amor.

Demostración: Quien imagina que aquel a quien odia está, a su vez, afectado de odio hacia él, experimenta por ello *(por la Proposición 40 de esta Parte)* un odio nuevo, mientras dura todavía *(por hipótesis)* el primero. Pero si, por el contrario, imagina que aquél está afectado de amor hacia él, en la medida en que imagina eso *(por la Proposición 30 de esta Parte)* se considera a sí mismo con alegría, y en esa medida *(por la Proposición 29 de esta Parte)* se esforzará por agradarle, es decir *(por la Proposición 41 de esta Parte),* se esforzará en no odiarle y no afectarle de tristeza alguna, cuyo esfuerzo *(por la Proposición 37 de esta Parte)* será mayor o menor, en proporción al afecto del que brota, y así, si fuere mayor que el que brota del odio y por el que se esfuerza en afectar de tristeza a la cosa que odia *(por la Proposición 26 de esta Parte),* prevalecerá sobre él, y borrará el odio del ánimo. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLIV

El odio que es completamente vencido por el amor, se trueca en amor; y ese amor es por ello más grande que si el odio no lo hubiera precedido.

Demostración: Se procede aquí del mismo modo que en la Proposición 38 de esta Parte. En efecto: quien comienza a amar la cosa que odia, o que solía considerar con tristeza, por el hecho mismo de amar se alegra, y a esa alegría implícita en el amor *(ver su Definición en el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte)* se añade, asimismo, la que brota del hecho de que el esfuerzo por apartar la tristeza implícita en el odio *(como hemos mostrado en la Proposición 37 de esta Parte)* resulta enteramente favorecido, al acompañarle como su causa la idea de aquel a quien odiaba.

Escolio: Aunque ello sea así, con todo, nadie se esforzará por tener odio a alguna cosa, o por ser afectado de tristeza, a fin de disfrutar luego de esa mayor alegría. Es decir, nadie deseará inferirse un daño con la esperanza de resarcirse de él, ni anhelará estar enfermo con la esperanza de convalecer. Pues cada cual se esforzará siempre por conservar su ser y apartar cuanto pueda la tristeza. Si, al contrario, pudiera concebirse que un hombre desease odiar a alguien, a fin de sentir luego por él un amor más grande, entonces anhelaría siempre odiarle. Pues cuanto mayor hubiera sido el odio, tanto mayor sería el amor, y así desearía siempre que el odio aumentase más y más, y por la misma causa se esforzaría un hombre más y más en estar enfermo, a fin de gozar luego de una mayor alegría al recobrar su salud, por lo que siempre se esforzaría en estar enfermo, lo cual *(por la Proposición 6 de esta Parte)* es absurdo.

PROPOSICIÓN XLV

Si alguien que ama una cosa semejante a él imagina que otro semejante a él está afectado de odio hacia esa cosa, lo odiará.

Demostración: En efecto: la cosa amada odia a su vez a quien la odia *(por la Proposición 40 de esta Parte),* y, de esta suerte, el amante que imagina que alguien odia a la cosa amada, por eso mismo imagina a la cosa amada afectada de odio, esto es *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* de tristeza, y, por consiguiente *(por la Proposición 21 de esta Parte),* se entristece, y ello junto, como a su causa, a la idea de aquel que odia la cosa. Es decir *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* odiará a ese otro. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLVI

Si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solamente amará u odiará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación.

Demostración: La demostración de esto es evidente, en virtud de la Proposición 16 de esta Parte.

PROPOSICIÓN XLVII

La alegría surgida de que imaginamos que una cosa que odiamos es destruida, o

afectada de otro mal, no surge sin alguna tristeza del ánimo.

Demostración: Es evidente por la Proposición 27 de esta Parte. Pues en cuanto imaginamos que una cosa semejante a nosotros está afectada de tristeza, en esa medida nos entristecemos.

Escolio: Esta Proposición puede también demostrarse a partir del Corolario de la Proposición 17 de la Parte II. En efecto: cuantas veces nos acordamos de una cosa, aunque no exista en acto, sin embargo la consideramos como presente, y el cuerpo resulta afectado del mismo modo; por lo cual, en cuanto es vivaz la memoria de la cosa, en esa medida el hombre está determinado a considerarla con tristeza, y esa determinación, mientras permanece la imagen de la cosa, es, sí, reprimida, pero no suprimida, por la memoria de las cosas que excluyen su existencia, y, por tanto, el hombre está alegre sólo en la medida en que esa determinación está reprimida, y de aquí deriva que esa alegría que brota para nosotros del mal sufrido por la cosa que odiamos, se repita cada vez que nos acordamos de ella. Pues, como hemos dicho, cuando se suscita la imagen de tal cosa, como dicha imagen implica su existencia, determina al hombre a considerarla con la misma tristeza con que solía hacerlo cuando la cosa existía. Pero como a la imagen de esa cosa ha unido otras que excluyen su existencia, en seguida es reprimida tal determinación a la tristeza y el hombre se alegra de nuevo, y ello tantas veces cuantas se repite el recuerdo. Esta es la misma causa por la que los hombres se alegran cuantas veces recuerdan un mal ya pretérito, y por la que se complacen en narrar los peligros de que se han librado. Pues cuando imaginan algún peligro, lo consideran como todavía futuro y están determinados a temerlo, pero esta determinación es de nuevo reprimida por la idea de libertad que unieron a la idea de ese peligro cuando se libraron de él, y esa idea de libertad les hace sentirse de nuevo seguros, y, por tanto, se alegran de nuevo.

PROPOSICIÓN XLVIII

El amor y el odio hacia, por ejemplo, Pedro, son destruidos si la tristeza implícita en el segundo, y la alegría implícita en el primero, se vinculan a la idea de otra causa, y ambos disminuyen en la medida en que imaginamos que Pedro no es la única causa del uno o el otro.

Demostración: Es evidente por la sola definición del amor y el odio: verla en el Escolio de la Proposición 13 de esta parte. Pues la alegría se llama amor a Pedro, y la tristeza odio, sólo por esto: porque se considera a Pedro como

causa de uno u otro efecto. Siendo así, si esa causa[84] se suprime total o parcialmente, el afecto hacia Pedro, a su vez, será destruido o aminorado. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLIX

El amor y el odio hacia una cosa que imaginamos ser libre deben ser mayores, siendo igual la causa[85], que los que sentimos hacia una cosa necesaria.

Demostración: Una cosa que imaginamos ser libre, debe *(por la Definición 7 de la Parte I)* ser percibida por sí misma, sin las otras. Así pues, si imaginamos que ella es causa de alegría o tristeza, por eso mismo *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte)* la amaremos u odiaremos, y ello *(por la Proposición anterior)* con el amor u odio más grande que puede surgir de un afecto dado. Pero si a la cosa que es causa del mismo afecto la imaginamos como necesaria, entonces *(por la misma Definición 7 de la Parte I)* imaginaremos que es causa de ese afecto no ella sola, sino unida a otras cosas, y de esta suerte *(por la Proposición anterior)* serán menores el amor o el odio hacia ella. Q.E.D.

Escolio: De aquí se sigue que los hombres, como piensan que son libres, sienten unos por otros un amor o un odio mayores de los que sienten por otras cosas, a lo que se añade la imitación de los afectos, acerca de la cual véanse las Proposiciones 27, 34, 40 y 43 de esta Parte.

PROPOSICIÓN L

Cualquier cosa puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo.

Demostración: Esta Proposición se demuestra por la misma vía que la Proposición 15 de esta Parte, que debe verse junto con el Escolio 2 de la Proposición 18 de esta Parte.

Escolio: Las cosas que son por accidente causa de esperanza o de miedo se llaman *buenos o malos presagios.* Además, en cuanto esos presagios son causa de esperanza o miedo, en esa medida *(por la definición de «esperanza» y de*

---

[84] 11. O. Cohan (pág. 114) traduce «este afecto». Sin duda, es una errata.

[85] 12. O. Cohan (pág. 141) traduce «por igual causa». Pero esa traducción de *ex pari causa no* tiene sentido, visto el contexto.

«miedo»: verla en el Escolio 2 de la de la Proposición 18 de esta Parte) son causa de alegría o de tristeza, y, consiguientemente *(por el Corolario de la Proposición 15 de esta Parte),* los amamos u odiamos, y *(por la Proposición 28 de esta Parte)* nos esforzamos por emplearlos como medios en orden a lo que esperamos, o por apartarlos como obstáculos o causas de miedo. Además, de la Proposición 25 de esta Parte se sigue que estamos constituidos, por naturaleza, de tal modo, que creemos fácilmente lo que esperamos, y difícilmente lo que tememos, y estimamos, respectivamente, en más o en menos de lo justo esas cosas. De ello han surgido las supersticiones, cuyo acoso sufren los hombres en todas partes. Por lo demás, no creo que valga la pena mostrar aquí las fluctuaciones que brotan de la esperanza y el miedo, toda vez que de la sola definición de esos afectos se sigue que no hay esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza (como explicaremos más ampliamente en su lugar), y puesto que, además, en cuanto esperamos algo o le tenemos miedo, en esa medida lo amamos u odiamos, y, de esta suerte, todo cuanto hemos dicho acerca del amor y el odio podrá aplicarlo cada cual fácilmente a la esperanza y el miedo.

PROPOSICIÓN LI

Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto.

Demostración: El cuerpo humano *(por el Postulado 3 de la Parte II)* es afectado por los cuerpos exteriores de muchísimas maneras. Así pues, dos hombres pueden ser afectados al mismo tiempo de diversos modos, y, por tanto *(por el Axioma 1 que sigue al Lema 3, después de la Proposición 13 de la Parte II),* pueden ser afectados de diversos modos por un solo y mismo objeto. Además *(por el mismo Postulado),* el cuerpo humano puede ser afectado de esta o de aquella manera, y, consiguientemente *(por el mismo Axioma),* puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto. Q.E.D.

Escolio: Vemos, pues, que puede ocurrir que lo que uno ama, otro lo odie; que uno tenga miedo a una cosa y otro no; que el mismo hombre ame ahora lo que antes ha odiado, y que se atreva ahora a lo que antes temía, etc. Además, como cada cual juzga según su afecto lo que es bueno o malo, mejor o peor *(ver el Escolio de la Proposición 39 de esta Parte),* se sigue que los hombres

pueden diferir[86] tanto por el juicio como por el afecto, y de aquí proviene que, cuando comparamos unos con otros, los distinguimos por la sola diferencia de los afectos, y llamamos a unos intrépidos, a otros tímidos y a otros con otro nombre. Por ejemplo, llamaré «intrépido» a quien desprecia el mal que yo suelo temer, y si, además, reparo en que su deseo de hacer mal al que odia y bien al que ama no es reprimido por el temor de un mal que a mí suele contenerme, lo llamaré «audaz». Me parecerá «tímido» quien teme un mal que yo suelo despreciar, y si, además, reparo en que su deseo es reprimido por el temor de un mal que a mí no puede contenerme, diré que es «pusilánime», y así juzgará cada uno. A causa de esta naturaleza del hombre, y de la inconstancia de su juicio, como también porque el hombre juzga a menudo acerca de las cosas por el solo afecto, y porque las cosas que cree hacer con vistas a la alegría o la tristeza, esforzándose por ello *(por la Proposición 28 de esta Parte)* en promoverlas o rechazarlas, no son a menudo sino imaginarias —por no hablar ahora de lo que hemos mostrado en la Parte II acerca de la incertidumbre de las cosas—, por todo eso —digo— concebimos fácilmente que el hombre puede ser a menudo causa de su tristeza o de su alegría o sea, concebimos que esté afectado tanto de alegría como de tristeza, acompañadas, como su causa, por la idea de sí mismo. Y, por tanto, entendemos con facilidad qué es el *arrepentimiento y* qué es el *contento de sí mismo.* A saber: *el arrepentimiento es una tristeza acompañada de la idea de sí mismo como causa, y el contento de sí mismo es una alegría acompañada de la idea de sí mismo como causa,* y estos afectos son muy vehementes porque los hombres creen ser libres *(ver Proposición 49 de esta Parte).*

PROPOSICIÓN LII

Si hemos visto un objeto junto con otros, o si imaginamos que no tiene nada que no sea común a otros muchos objetos, no lo consideraremos tanto tiempo como al que imaginamos que tiene algo singular.

Demostración: Tan pronto como imaginamos un objeto que hemos visto junto con otros, nos acordamos también de esos otros *(por la Proposición 18 de la Parte II; ver también su Escolio),* y así, de la consideración de uno pasamos al punto a la consideración de otro. Y esta misma es la situación del objeto que imaginamos no tiene nada que no sea común a otros muchos, pues suponemos, al imaginarlo así, que no consideramos en él nada que no

[86] * N. B.-Hemos mostrado en el Escolio de la Prop. 13, Parte II, que esto puede ocurrir, aunque el alma humana sea una parte del entendimiento divino. (Nota de Espinosa.)

hayamos visto antes en los otros. Pero cuando suponemos que imaginamos en algún objeto algo singular que no hemos visto nunca antes, no decimos sino que el alma, mientras considera ese objeto, no tiene en sí ningún otro a cuya consideración pueda pasar en virtud de la consideración del primero, y así, es determinada a considerar éste solo. Luego, si hemos visto un objeto, etc. Q.E.D.

Escolio: Esta afección del alma, o sea, esta imaginación de una cosa singular, en cuanto se encuentra sola en el alma, se llama *asombro,* y si es provocado por un objeto que tememos, se llama *consternación,* pues el asombro ante un mal tiene al hombre suspenso de tal manera en su sola contemplación, que no es capaz de pensar en otras cosas con las que podría evitar ese mal. Si lo que nos asombra es la prudencia de un hombre, su industria o algo de este género, el asombro se llama entonces *veneración,* pues pensamos que, en virtud de eso que admiramos, ese hombre nos supera en mucho; por el contrario, se llama *horror,* si nos asombramos de la ira, la envidia, etc., de un hombre. Además, si admiramos la prudencia, industria, etc., de un hombre a quien amamos, por ello mismo nuestro amor será mayor *(por la, Proposición 12 de esta Parte),* y a este amor, unido al asombro o a la veneración, lo llamamos *devoción.* Y de esta misma manera podemos también concebir el odio, la esperanza, la seguridad y otros afectos unidos al asombro; y así podremos deducir muchos más afectos de los que suelen indicarse con los vocablos comúnmente admitidos. Lo que prueba que los nombres de los afectos han sido inventados más bien según su uso vulgar que según su cuidadoso conocimiento.

Al asombro se opone el *desprecio,* cuya causa es generalmente ésta: por el hecho de que vemos que alguien se asombra de una cosa, la ama, le tiene miedo, etc., o bien por el hecho de que una cosa parece a primera vista semejante a aquellas de que nos asombramos, que amamos o a que tenemos miedo *(por la Proposición 15, con su Corolario, y la Proposición 27 de esta Parte),* somos determinados a asombrarnos de esa cosa, a amarla, a tenerle miedo, etc. Pero si, en virtud de la presencia de la cosa misma, o a causa de una más cuidadosa consideración, nos vemos obligados a negar de ella todo lo que puede ser causa de asombro, amor, miedo, etc., entonces el alma queda determinada, por la mera presencia de la cosa, a pensar más bien en lo que no hay en el objeto que en lo que hay en él; siendo así que, muy al contrario, ante la presencia de un objeto suele normalmente pensarse, sobre todo, en lo que hay en él. Así como la devoción brota del asombro ante una cosa que amamos, la *irrisión* brota del desprecio por una cosa que odiamos o tememos,

y el *desdén* surge del desprecio por la necedad, como la veneración del asombro ante la prudencia. Por último, podemos concebir, unidos al desprecio, el amor, la esperanza, la gloria y otros afectos, y, según eso, deducir a su vez otros afectos que tampoco solemos distinguir de los demás con vocablo alguno especial.

PROPOSICIÓN LIII

Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar.

Demostración: el hombre no se conoce a sí mismo sino a través de las afecciones de su cuerpo y las ideas de éstas *(por las Proposiciones 19 y 23 de la Parte II).* Luego, cuando sucede que el alma puede considerarse a sí misma, se supone inmediatamente que pasa a una perfección mayor, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* se supone que es afectada de alegría, y tanto mayor cuanto con mayor distinción puede imaginarse a sí misma e imaginar su potencia de obrar. Q.E.D.

Corolario: Esta alegría es tanto más alentada cuanto más alabado por los otros se imagina el hombre. Pues cuanto más se imagina alabado por los otros, de tanto mayor alegría imagina que los afecta, alegría acompañada por la idea de sí mismo *(por el Escolio de la Proposición 29 de esta Parte),* y así *(por la Proposición 27 de esta Parte)* él resulta afectado por una alegría mayor, acompañada por la idea de sí mismo. Q.E.D.

PROPOSICIÓN LIV

El alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar.

Demostración: El esfuerzo o potencia del alma es la esencia misma de ese alma *(por la Proposición 7 de esta Parte),* pero la esencia del alma *(como es notorio por sí)* afirma sólo aquello que el alma es y puede, y no aquello que no es y no puede; por consiguiente, el alma se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar. Q.E.D.

PROPOSICIÓN LV

Cuando el alma imagina su impotencia, se entristece.

Demostración: La esencia del alma afirma sólo aquello que el alma es y puede, o sea: es propio de la naturaleza del alma imaginar solamente lo que afirma su potencia de obrar *(por la Proposición anterior).* Así pues, cuando decimos que el alma, al considerarse a sí misma, imagina su impotencia, no decimos sino que, al esforzarse el alma por imaginar algo que afirma su potencia de obrar, ese esfuerzo suyo resulta reprimido, o sea *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* que se entristece. Q.E.D.

Corolario: Esta tristeza es tanto más alentada en la medida en que el alma imagina ser vituperada por otros, lo cual se demuestra del mismo modo que el Corolario de la Proposición 53 de esta Parte.

Escolio: Esa tristeza acompañada de la idea de nuestra debilidad se llama *humildad;* y la alegría que surge de la consideración de nosotros mismos se llama *amor propio* o *contento de sí mismo.* Y como esta alegría se renueva cuantas veces considera el hombre sus virtudes, o sea, su potencia de obrar[87], de ello resulta que cada cual se apresura a narrar sus gestas, y a hacer ostentación de las fuerzas de su cuerpo y de su ánimo, y por esta causa los hombres son mutuamente enfadosos. De ello se sigue también que los hombres sean por naturaleza envidiosos *(ver el Escolio de la Proposición 24 y el Escolio de la Proposición 32 de esta Parte),* o sea, que se complazcan en la debilidad de sus iguales, y, al contrario, se entristezcan a causa de su virtud. Pues cada vez que uno imagina sus propias acciones, es afectado de alegría *(por la Proposición 53 de esta Parte),* y tanto mayor, cuanto mayor perfección piensa que expresan esas acciones, y cuanto más distintamente las imagina, es decir *(por lo dicho en el Escolio 1 de la Proposición 40 de la, Parte II),* cuanto más pueda distinguirlas de las otras y considerarlas como cosas singulares. Por ello, cada cual, al considerarse a sí mismo, obtendrá la máxima complacencia cuando advierta en sí mismo algo que niega de los demás. Pero si refiere aquello que afirma de sí mismo a la idea universal de «hombre» o «animal», no se complacerá tanto, y, desde luego, se entristecerá si imagina que sus acciones, comparadas con las acciones de otros, son más débiles, cuya tristeza *(por la Proposición 28 de esta Parte)* se esforzará en rechazar, interpretando torcidamente las acciones de sus iguales, o adornando las suyas todo lo que pueda. Está claro, pues, que los hombres son por naturaleza proclives al odio y la envidia, y a ello contribuye la educación

[87] 13. Nótese la resonancia nada «cristiana» de «virtud», *(virtus),* que conserva el clásico sentido de «eficacia» (potencia de obrar).

misma. Pues los padres suelen incitar a los hijos a la virtud con el solo estímulo del honor y la envidia. Acaso quede algún motivo de duda, pues no es raro que admiremos las virtudes de los hombres y los veneremos. Para apartar esa posibilidad de duda, añadiré el siguiente Corolario.

Corolario: Nadie envidia por su virtud a alguien que no sea su igual.

Demostración: La envidia es el odio mismo *(ver el Escolio de la Proposición 24 de esta Parte),* o sea *(por el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte),* una tristeza, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* una afección que reprime el esfuerzo del hombre, o sea, su potencia de obrar. Ahora bien, el hombre *(por el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte)* no se esfuerza en hacer ni desea hacer sino lo que puede seguirse de su naturaleza tal como está dada; luego el hombre no deseará predicar de sí mismo ninguna potencia de obrar o, lo que es lo mismo, ninguna virtud, que sea propia de la naturaleza de otro y ajena a la suya, y, por tanto, su deseo no puede ser reprimido, esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* no puede entristecerse, por el hecho de reconocer alguna virtud en otro que sea distinto a él, y, por consiguiente, tampoco puede envidiarlo. Pero sí envidiará a su igual, cuya naturaleza supone ser la misma que la suya. Q.E.D.

Escolio: Así pues, cuando hemos dicho más arriba, en el Escolio de la Proposición 52 de esta Parte, que nosotros veneramos a un hombre porque nos asombramos de su prudencia, su fuerza, etc., ello sucede *(como es evidente por la misma Proposición)* porque imaginamos que dichas virtudes están en él de un modo singular, y no como algo común a nuestra naturaleza, y, por ello, no se las envidiaremos más de lo que envidiamos a los árboles su altura, a los leones su fuerza, etc.

PROPOSICIÓN LVI

Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos —como la fluctuación del ánimo-, o derivado de ellos —amor, odio, esperanza, miedo, etc. —, como clases de objetos que nos afectan.

Demostración: La alegría y la tristeza y, consiguientemente, los afectos que se componen de ellas, o que de ellas derivan, son pasiones *(por el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte);* ahora bien, nosotros padecemos necesariamente *(por la Proposición 1 de esta Parte)* en cuanto que tenemos ideas inadecuadas, y sólo *(por la Proposición 3 de esta Parte)* en la medida en que las tenemos; esto es

(ver Escolio de la Proposición 40 de la Parte II), sólo padecemos necesariamente en la medida en que forjamos imaginaciones, o sea *(ver Proposición 17 de la Parte II, con su Escolio),* en cuanto que experimentamos un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza de un cuerpo exterior. Así pues, la naturaleza de cada pasión debe ser explicada necesariamente de tal modo que resulte expresada la naturaleza del objeto por el que somos afectados. Y así, la alegría que surge, por ejemplo, del objeto A, implica la naturaleza de ese objeto A, y la alegría que surge del objeto B implica la naturaleza de ese objeto B; y así, esos dos afectos de alegría son por naturaleza distintos, porque surgen a partir de causas de distinta naturaleza. Así también, el afecto de tristeza que brota de un objeto es distinto, por naturaleza, de la tristeza que brota de otra causa, y debe entenderse lo mismo del amor, el odio, la esperanza, el miedo, la fluctuación del ánimo, etc. Por ende, se dan necesariamente tantas clases de alegría, tristeza, amor, odio, etc., cuantas clases hay de objetos que nos afectan. Por lo que toca al deseo, éste es la esencia o naturaleza misma de cada cual, en cuanto se la concibe como determinada a obrar algo en virtud de una constitución cualquiera dada, que cada uno posee *(ver el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte).* Por consiguiente, según es afectado cada uno, en virtud de causas exteriores, por tal o cual clase de alegría, tristeza, amor, odio, etc., es decir, según su naturaleza está constituida de esta o aquella manera, así su deseo será de una manera o de otra, y la naturaleza de un deseo diferirá necesariamente de la naturaleza de otro, tanto como difieren entre sí los afectos de que surgen cada uno de esos deseos. Así pues, hay tantas clases de deseo cuantas clases hay de alegría, tristeza, amor, etc., *y,* consiguientemente *(por lo ahora mostrado),* cuantas clases hay de objetos que nos afectan. Q.E.D.

Escolio: Entre las clases de afectos, que *(por la Proposición anterior)* tienen que ser muy numerosos, destacan la *gula,* la *embriaguez,* la *lujuria,* la *avaricia y* la *ambición,* que no son sino denominaciones del amor o el deseo, y que desarrollan la naturaleza de uno y otro afecto según los objetos a que se refieren. Pues por gula, embriaguez, lujuria, avaricia y ambición no entendemos sino el inmoderado amor o deseo de comer, de beber, de copular, de riquezas o de gloria. Además, estos afectos, en cuanto los distinguimos de otros por el solo objeto a que se refieren, no tienen contrarios. Pues la templanza, la sobriedad y la castidad —que solemos oponer a la gula, la embriaguez y la lujuria— no son afectos, o pasiones, sino que significan la potencia del ánimo, que modera esos afectos. Por lo demás, no puedo explicar aquí las restantes clases de afectos (ya que son tantas como clases de objetos), ni, aunque pudiera, sería necesario. Pues para nuestro

propósito, que es el de determinar la fuerza de los afectos y la potencia del alma sobre ellos, nos basta con tener una definición general de cada afecto. Es decir: nos basta con entender las propiedades comunes de los afectos y del alma, al objeto de poder determinar cuál y cuánta es la potencia del alma para moderar y reprimir los afectos. Y así, aunque haya gran diferencia entre tal y cual afecto de amor, de odio o de deseo —por ejemplo, entre el amor a los hijos y el amor a la esposa— no nos es preciso, sin embargo, conocer esas diferencias, ni indagar más profundamente la naturaleza y el origen de los afectos.

PROPOSICIÓN LVII

Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro.

Demostración: Esta Proposición es evidente por el Axioma que sigue al Lema 3, a continuación del Escolio de la Proposición 13 de la Parte II. Con todo, la demostraremos a partir de las definiciones de los tres afectos primitivos.

Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza, según patentizan las definiciones que hemos dado de ellos. Ahora bien, el deseo es la misma naturaleza o esencia de cada cual *(ver su definición en el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte);* luego el deseo de cada individuo difiere del deseo de otro tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro. La alegría y la tristeza, por su parte, son pasiones que aumentan o disminuyen, favorecen o reprimen la potencia de cada cual, o sea, el esfuerzo por perseverar en su ser *(por la Proposición 11 de esta Parte y su Escolio).* Ahora bien, entendemos por «esfuerzo por perseverar en su ser», en cuanto se refiere a la vez al alma y al cuerpo, el apetito y el deseo *(ver Escolio de la Proposición 9 de esta Parte);* por consiguiente, la alegría y la tristeza es el deseo mismo, o el apetito, en cuanto aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores; es decir *(por el mismo Escolio):* es la naturaleza misma de cada uno. Y de esta suerte, la alegría o la tristeza de cada cual difiere de la alegría o tristeza de otro, tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro, y, consiguientemente, un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro tanto cuanto, etc. Q.E.D.

Escolio: De aquí se sigue que los afectos de los animales que son llamados irracionales (supuesto que no podemos en absoluto dudar de que los animales sientan, una vez que conocemos el origen del alma), difieren de los

afectos humanos tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana. Tanto el caballo como el hombre son, sin duda, impelidos a procrear por la lujuria, pero uno por una lujuria equina y el otro por una lujuria humana. De igual manera, las lujurias y apetitos de los insectos, los peces y las aves deben ser distintas. Y así, aunque cada individuo viva contento de su naturaleza tal y como está constituida, y se complazca en ella, con todo, esa vida de la que cada cual está contento y en la que se complace no es otra cosa que la idea o el alma de ese mismo individuo, y, por tanto, la complacencia de uno difiere de la complacencia de otro, tanto cuanto difieren sus esencias respectivas. Se sigue, en fin, de la Proposición anterior, que tampoco hay pequeña distancia entre el gozo que domina a un ebrio y el gozo de que es dueño un filósofo[88], lo que he querido advertir aquí de pasada. Hasta aquí he hablado de los afectos que se refieren al hombre en cuanto padece. Me queda añadir algo acerca de aquellos que se refieren a él en cuanto obra.

PROPOSICIÓN LVIII

Además de aquella alegría y aquel deseo que son pasiones, hay otros afectos de alegría y de deseo que refieren a nosotros en cuanto obramos.

Demostración: Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra *(por la Proposición 53 de esta Parte);* ahora bien, el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada *(por la Proposición 43 de la Parte II).* Pero es así que el alma concibe ciertas ideas adecuadas *(por el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II).* Luego se alegra también en la medida en que concibe ideas adecuadas; esto es *(por la Proposición 1 de esta Parte),* en cuanto obra. Además, el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser *(por la Proposición 9 de esta Parte).* Ahora bien, por «esfuerzo» entendemos el deseo *(por el mismo Escolio),* luego el deseo se refiere también a nosotros en cuanto entendemos, o sea *(por la Proposición 1 de esta Parte),* en cuanto obramos. Q.E.D.

PROPOSICIÓN LIX

---

[88] 14. No nos parece necesario seguir traduciendo *gaudium* por «satisfacción» (ver nota 7 de esta Parte): el término no está aquí tomado en el sentido estricto del Escolio II de la Prop. 18. Appuhn mantiene «épanouissement» (pág. 193), con exceso de rigor: *gaudium* es aquí más genérico y puede verterse por e! genérico "gozo».

De todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al deseo.

Demostración: Todos los afectos se remiten al deseo, la alegría o la tristeza, según muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Ahora bien, por «tristeza» entendemos lo que disminuye o reprime la potencia de pensar del alma *(por la Proposición 11 de esta Parte y su Escolio), y* así, en la medida en que el alma se entristece, resulta disminuida o reprimida su potencia de entender, esto es, su potencia de obrar *(por la Proposición 1 de esta Parte).* De esta suene, ningún afecto de tristeza puede referirse al alma en la medida en que ésta obra, y sí, solamente, los afectos de la alegría y el deseo que *(por la Proposición anterior)* también se refieren al alma en aquella medida. Q.E.D.

Escolio: Refiero a la fortaleza todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende, y divido a aquélla en *firmeza* y *generosidad.* Por «firmeza» entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón.* Por «generosidad» entiendo *el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad.* Y así, refiero a la firmeza aquellas acciones que buscan sólo la utilidad del agente, y a la generosidad, aquellas que buscan también la utilidad de otro. Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo en los peligros, etc., son clases de firmeza; la modestia, la clemencia, etc., son clases de generosidad.

Con esto, creo haber explicado y mostrado por sus primeras causas los principales afectos y fluctuaciones del ánimo que surgen de la composición de los tres afectos primitivos, a saber: el deseo, la alegría y la tristeza. Por ello, es evidente que nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores, y que, semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer. Ahora bien, ya dije que he mostrado sólo los principales conflictos del ánimo, no todos los que pueden darse. Pues, siguiendo la vía más arriba recorrida, podemos mostrar fácilmente que el amor está unido al arrepentimiento, el desdén, la vergüenza, etc. Es más, creo que ha quedado claro para todos, por lo ya dicho, que los afectos pueden componerse unos con otros de tantas maneras, y que de esa composición brotan tantas variedades, que no puede asignárseles un número. Pero basta a mi propósito con haber enumerado ios principales, pues los demás que he omitido tendrían el valor de cosas curiosas, más que útiles. Queda por hacer, sin

embargo, una observación acerca del amor, a saber: que ocurre con frecuencia que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere, en virtud de ese disfrute, una nueva constitución, por la cual es determinado de otro modo que lo estaba, y se excitan en él otras imágenes de las cosas, y el alma comienza al mismo tiempo a imaginar y desear otras cosas. Por ejemplo, cuando imaginamos algo que suele deleitarnos con su sabor, deseamos disfrutar de ello, es decir, comerlo. Ahora bien, al disfrutarlo de esa manera, el estómago se llena, y el cuerpo sufre un cambio en su constitución. Y de este modo, si dada ya esa nueva constitución, se mantiene en el cuerpo la imagen de dicho alimento —por estar ese alimento presente-, y, por consiguiente, se mantiene también el esfuerzo o deseo de comerlo, a ese deseo o esfuerzo se opondrá aquella nueva constitución y, consiguientemente, la presencia del alimento que apetecíamos será odiosa, y esto es lo que llamamos *hastío y repugnancia.* Por lo demás, he dado de lado aquí a las afecciones exteriores del cuerpo que acompañan a los efectos, como son el temblor, la palidez, los sollozos, la risa, etc., porque se refieren sólo al cuerpo, sin relación alguna con el alma. Por último, hay que hacer ciertas observaciones acerca de las definiciones de los afectos, y, por ello, repetiré aquí ordenadamente tales definiciones, e intercalaré entre ellas las observaciones que haya que hacer sobre cada una.

DEFINICIONES DE LOS AFECTOS

I.—El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.

EXPLICACIÓN: Hemos dicho más arriba, en el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte, que el deseo es el apetito con conciencia de sí mismo, y que el apetito es la esencia misma del hombre, en cuanto determinada a obrar aquellas cosas que sirven para su conservación. Pero también he advertido en el mismo Escolio que no reconozco, en realidad, diferencia alguna entre el apetito humano y el deseo. Tenga o no tenga el hombre conciencia de su apetito, dicho apetito sigue siendo, de todas maneras, el mismo, y, por eso, para que no parezca que incurro en una tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito, sino que he procurado definirlo de tal modo que todos los esfuerzos de la naturaleza humana que designamos con los nombres de «apetito», «voluntad», «deseo» o «impulso», quedaran comprendidos conjuntamente en la definición. Hubiera podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer

algo; pero de una tal definición *(por la Proposición 23 de la Parte II)* no se seguiría el hecho de que el alma pueda ser consciente de su deseo o apetito. Así pues, para que mi definición incluyese la causa de esa consciencia, ha sido necesario *(por la misma Proposición)* añadir: *en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.* Pues por «afección de la esencia humana» entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia, ya sea innato o adquirido[89], ya se conciba por medio del solo atributo del pensamiento, ya por el de la extensión, ya se refiera, por último, a ambos a la vez. Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de «deseo» cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse.

II. —La *alegría* es el paso del hombre de una menor a una mayor perfección.

III. —La *tristeza* es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección.

EXPLICACIÓN: Digo «paso», pues la alegría no es la perfección misma. En efecto: si el hombre naciese ya con la perfección a la que pasa, la poseería entonces sin ser afectado de alegría, lo que es más claro aún en el caso de la tristeza, afecto contrario de aquélla. Pues nadie puede negar que la tristeza consiste en el paso a una menor perfección, y no en esa menor perfección misma, supuesto que el hombre, en la medida en que participa de alguna perfección, no puede entristecerse. Y tampoco podemos decir que la tristeza consista en la privación de una perfección mayor, ya que la «privación» no es nada; ahora bien, el afecto de la tristeza es un acto, y no puede ser otra cosa, por tanto, que el acto de pasar a una perfección menor, esto es, el acto por el que resulta disminuida o reprimida la potencia de obrar del hombre *(ver Escolio de la Proposición 11 de esta Parte).* Por lo demás, omito las definiciones del regocijo, el agrado, la melancolía y el dolor, porque se refieren más que

[89] 15. Esta Definición, y su Explicación, contienen el reconocimiento más explícito de la dimensión ontológico-especial del «Pensamiento humano». Espinosa declara insuficiente la definición del deseo que se limitase a concebir la esencia del hombre «como determinada a hacer algo», así sin más. Porque esa definición no expresaría la *conciencia* que el hombre tiene de su apetito, que, sin embargo, permanecería el mismo aunque no se diese esa conciencia... El lado objetivo (la interioridad humana como efecto de causas que la desbordan) aparece recogido junto al lado subjetivo (reconocimiento de que, pese a aquella «objetividad» la interioridad de la autoconciencia humana es una dimensión ontológica específica). Cf. nuestro *El materialismo de Espinosa,* cit., cap. V, sección 3.

nada al cuerpo, y no son sino clases de alegría o tristeza.

IV. —El *asombro* consiste en la imaginación de alguna cosa, en la que el alma queda absorta porque esa imaginación singular no tiene conexión alguna con las demás. *Ver Proposición* 52, *con su Escolio.*

EXPLICACIÓN: En el Escolio de la Proposición 18 de la Parte II hemos mostrado cuál es la causa por la que el alma, partiendo de la consideración de una cosa, recae al punto en el pensamiento de otra, a saber: porque las imágenes de dichas cosas están encadenadas entre sí y ordenadas de tal modo que se siguen la una a la otra, lo cual no puede, ciertamente, concebirse cuando la imagen de la cosa es nueva, pues en ese caso, el alma se detendrá a considerar esa cosa hasta que otras causas la determinen a pensar en otras. Así pues, la imaginación de una cosa nueva, considerada en sí, es de la misma naturaleza que las demás, y por esta causa no cuento al asombro en el número de los afectos, ni veo razón para hacerlo, supuesto que esa distracción del alma no brota de causa positiva alguna que la distraiga de otras cosas, sino sólo del hecho de que falta una causa que determine al alma a pasar de la consideración de una cosa al pensamiento de otras.

Reconozco, pues *(como he advertido en el Escolio de la Proposición 11 de esta Parte),* sólo tres afectos primitivos y primarios, a saber: la alegría, la tristeza y el deseo, y si he dicho algo acerca del asombro, ha sido sólo porque está establecida la costumbre de aludir con otros nombres a ciertos afectos derivados de los tres primitivos, cuando se refieren a los objetos que nos asombran, y esta razón me mueve igualmente a añadir aquí también la definición del desprecio.

V.—El *desprecio* consiste en la imaginación de alguna cosa que impresiona tan poco al alma, que ésta, ante la presencia de esa cosa, tiende más bien a imaginar lo que en ella no está que lo que está. *Ver Escolio de la Proposición* 52 *de esta Parte.*

No incluyo aquí las definiciones de «veneración» y de «desdén», porque ningún afecto, que yo sepa, toma de ellos su nombre.

VI. —El *amor* es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior.

EXPLICACIÓN: Esta definición explica bastante claramente la esencia del amor; en cambio, la de los autores que lo definen como *la voluntad que tiene el*

amante de unirse a la cosa amada, no expresa la esencia del amor, sino una propiedad suya, y como esos autores no han penetrado lo bastante en la esencia del amor, tampoco han podido tener un concepto claro de su propiedad, y de ello ha resultado que todos hayan juzgado sumamente oscura tal definición. Es de notar, no obstante, que cuando digo que el amante tiene la propiedad de unirse «por su voluntad» a la cosa amada, no entiendo por «voluntad» un consentimiento, o una deliberación, o sea, un libre decreto del ánimo (pues ya hemos demostrado en la Proposición 48 de la Parte II que eso es una ficción), ni tampoco un deseo de unirse a la cosa amada cuando está ausente, ni de perseverar en su presencia cuando está presente, pues el amor puede concebirse sin ninguno de esos deseos, sino que entiendo por voluntad el contento que la presencia de la cosa amada produce en el amante, contento que fortifica, o al menos mantiene, la alegría del amante.

VIL—El *odio es* una tristeza acompañada por la idea de una causa exterior.

EXPLICACIÓN: Se percibe fácilmente qué es lo que hay que notar aquí, en virtud de lo dicho en la explicación de la anterior definición. *Ver, además, el Escolio de la Proposición 13 de esta Parte.*

VIII. —La *inclinación* es una alegría acompañada por la idea de alguna cosa que es, por accidente, causa de alegría.

IX. —La *repulsión* es una tristeza acompañada por la idea de alguna cosa que es, por accidente, causa de tristeza. *Acerca de esto, ver el Escolio de la Proposición 15 de esta Parte.*

X. —La *devoción* es el amor hacia quien nos asombra.

EXPLICACIÓN: Hemos mostrado en la Proposición 52 de esta Parte que el asombro brota de la novedad de una cosa. Así pues, si acontece que aquello de que nos asombramos lo imaginamos a menudo, dejaremos de asombrarnos de ello, y así vemos que el afecto de la devoción degenera fácilmente en simple amor.

XI.—La *irrisión* es una alegría surgida de que imaginamos que hay algo despreciable en la cosa que odiamos.

EXPLICACIÓN: En la medida en que despreciamos la cosa que odiamos, negamos su existencia *(ver Escolio de la Proposición 52 de esta Parte), y,* en esa

medida *(por la Proposición 20 de esta Parte),* nos alegramos. Ahora bien, puesto que suponemos que el hombre odia aquello de que hace irrisión, se sigue que esa alegría no es sólida. *Ver Escolio de la Proposición 47 de esta Parte.*

XII. —La *esperanza* es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo.

XIII.—El *miedo* es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo. *Ver acerca de esto el Escolio 2 de la Proposición 18 de esta Parte.*

EXPLICACIÓN: De estas definiciones se sigue que no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. En efecto: quien está pendiente de la esperanza y duda de la efectiva realización de una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, y, por tanto, se entristece en esa medida *(por la Proposición 19 de esta Parte);* por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza, tiene miedo de que la cosa no suceda. Quien, por el contrario, tiene miedo, esto es, quien duda de la realización de la cosas que odia, imagina también algo que excluye la existencia de esa cosa y, por tanto *(por la Proposición 20 de esta Parte),* se alegra; por consiguiente, tiene la esperanza de que esa cosa no suceda.

XIV. —La *seguridad* es una alegría que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual no hay ya causa de duda.

XV. —La *desesperación* es una tristeza que surge de la idea de una cosa futura o pretérita, acerca de la cual no hay ya causa de duda.

EXPLICACIÓN: Así pues, nace de la esperanza la seguridad, y del miedo la desesperación; cuando desaparece toda causa de duda acerca de la efectiva realización de la cosa, ello proviene de que el hombre imagina como actual la cosa pretérita o futura, y la considera como presente, o bien de que imagina otras cosas que excluyen la existencia de las que le sumían en la duda. Pues aunque nunca podemos estar ciertos de la efectiva realización de las cosas singulares *(por el Corolario de la Proposición 31 de la Parte II),* puede ocurrir, no obstante, que no dudemos de ella. En efecto: hemos mostrado *(ver Escolio de la Proposición 49 de la Parte II)* que una cosa es no dudar de algo y otra tener certeza de ello, y así, puede ocurrir que, en virtud de la imagen de una cosa pretérita o futura, seamos afectados de la misma alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente, como hemos demostrado en la Proposición 18

de esta Parte; verla con sus Escolios.

XVI. — La *satisfacción* es una alegría acompañada por la idea de una cosa pretérita que ha sucedido contra lo que temíamos.

XVII. —La *insatisfacción* es una tristeza, acompañada por la idea de una cosa pretérita, que ha sucedido contra lo que esperábamos.

XVIII. — La *conmiseración* es una tristeza, acompañada por la idea de un mal que le ha sucedido a otro, a quien imaginamos semejante a nosotros *(ver Escolio de la Proposición 22 y Escolio de la Proposición 27 de esta parte).*

EXPLICACIÓN: No parece haber diferencia alguna entre conmiseración y misericordia, salvo, acaso, la de que la conmiseración se refiere a un afecto singular, y la misericordia al hábito de ese afecto.

XIX. —La *aprobación es* el amor hacia alguien que ha hecho bien a otro.

XX. —La *indignación* es el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro.

EXPLICACIÓN: Sé que estos nombres significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles. Bastará con advertir esto una vez. Por lo demás, véase la causa de estos afectos en el Corolario 1 de la Proposición 27 y en el Escolio de la Proposición 22 de esta Parte.

XXI. —La *sobreestimación* consiste en estimar a alguien, por amor, en más de lo justo.

XXII.—El *menosprecio* consiste en estimar a alguien, por odio, en menos de lo justo.

EXPLICACIÓN: La sobreestimación es, pues, un efecto o propiedad del amor, y el menosprecio, del odio, y así, también puede definirse la sobreestimación como *el amor, en cuanto afecta al hombre de tal modo que estima a la cosa amada en más de lo justo;* y, por contra, el menosprecio como *el odio, en cuanto afecta al hombre de tal modo que estima a quien odia en menos de lo justo.* Ver, sobre esto, el Escolio de la Proposición 26 de esta Parte.

XXIII.-La *envidia* es el odio, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se entristece con la felicidad de otro y se goza con su mal.

EXPLICACIÓN: A la envidia se opone comúnmente la misericordia, la cual, por ende, a pesar de la significación del vocablo, puede definirse como sigue.

XXIV. —La *misericordia* es el amor, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se goza en el bien de otro y se entristece con su mal.

EXPLICACIÓN: Acerca de la envidia, ver además el Escolio de la Proposición 24 y el Escolio de la Proposición 32 de esta Parte.

Estos son los afectos de alegría y tristeza a los que acompaña como causa la idea de una cosa exterior, ya sea causa por sí o por accidente. Paso ahora a los otros afectos, a los que acompaña como causa la idea de una cosa interior.

XXV.-El *contento de sí mismo* es una alegría que brota de que *el* hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar.

XXVI. —La *humildad* es una tristeza que brota de que el hombre considera su impotencia o debilidad.

EXPLICACIÓN: El contento de sí mismo se opone a la humildad, en cuanto por «contento de sí mismo» entendamos una alegría surgida de que consideramos nuestra potencia de obrar; ahora bien, en cuanto también entendemos por «contento de sí mismo» una alegría acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma, en ese sentido se opone entonces al arrepentimiento, que definimos como sigue.

XXVII.—El *arrepentimiento* es una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma.

EXPLICACIÓN: Hemos mostrado las causas de estos afectos en el Escolio de la Proposición 51 de esta Parte, en las Proposiciones 53, 54 y 55 de esta Parte, y en el Escolio de la última. Acerca de la libre decisión del alma, ver el Escolio de la Proposición 35 de la Parte II. Pero, además, debe observarse aquí que no es extraño que la tristeza siga, en general, a todos los actos que usualmente se llaman «malos», y la alegría a los que son llamados «buenos». Pues, por lo dicho más arriba, se entiende con facilidad que ello depende, más que nada,

de la educación. Efectivamente, los padres, desaprobando los primeros y reprochándoselos a menudo a sus hijos, y, por contra, alabando los segundos y aconsejándoselos, consiguen que asocien sentimientos de alegría a los unos y de tristeza a los otros. Esto se comprueba también por la experiencia. Pues la moral y la religión no son las mismas para todos, sino que, por el contrario, lo que es sagrado para unos es profano para otros, y lo que es para unos honesto es para otros deshonesto. Así pues, según ha sido educado cada cual, se arrepiente o se gloría de una acción.

XXVIII.— La *soberbia* consiste en estimarse a uno mismo, por amor propio, en más de lo justo.

EXPLICACIÓN: La soberbia se diferencia, pues, de la sobreestimación, en que ésta se refiere a un objeto exterior, *y* la soberbia, en cambio, se refiere al hombre mismo que se estima en más de lo justo. Además, así como la sobreestimación es un efecto o propiedad del amor, así la soberbia es un efecto o propiedad del amor propio, el cual puede definirse, por ello, a su vez, como *clamor de sí mismo, o el contento de sí mismo, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se estima & sí mismo en más de lo justo (ver el Escolio de la Proposición 26 de esta Parte).* Este afecto no tiene contrario, pues nadie se estima a sí mismo, por odio hacia sí mismo, en menos de lo justo; es más: nadie se estima a sí mismo en menos de lo justo por el hecho de imaginar que no puede esto o aquello. Pues el hombre imagina necesariamente todo cuanto imagina que no puede hacer, y esta imaginación lo conforma de tal manera que realmente no puede hacer lo que imagina que no puede. En tanto que imagina, en efecto, que no puede hacer tal o cual cosa, no se determina a hacerla y, consiguientemente, le es imposible hacerla. Ahora bien, si nos fijamos en lo que depende sólo de la opinión ajena, podremos concebir que se dé la posibilidad de que un hombre se estime en menos de lo justo: efectivamente, puede ocurrir que un hombre, al considerar tristemente su debilidad, imagine ser despreciado por todos, siendo así que a los demás ni se les ha ocurrido despreciarlo. Además, un hombre puede estimarse en menos de lo justo si niega de sí mismo, en el momento presente, algo que tiene relación con el tiempo futuro, que es incierto para él, como cuando niega que él pueda concebir nada con certeza, o que pueda desear, u obrar, nada que no sea malo o deshonesto, etc. Podemos decir, en fin, que alguien se estima en menos de lo justo cuando vemos que, por excesivo miedo a la vergüenza, no se atreve a hacer aquello a que se atreven otros iguales a él. Podemos, pues, oponer este afecto —que llamaré *abyección*— a la soberbia, pues así como del contento de sí mismo brota la soberbia, de la humildad

nace la abyección, la cual, por ende, definimos como sigue.

XXIX. —La *abyección* consiste en estimarse, por tristeza, en menos de lo justo.

EXPLICACIÓN: Sin embargo, solemos oponer a menudo la humildad a la soberbia, pero, al obrar así, atendemos más bien a los efectos de ambas que a su naturaleza. Solemos, en efecto, llamar «soberbio» a quien se gloría en exceso *(ver Escolio de la Proposición 30 de esta Parte),* a quien, cuando habla de sí mismo, menciona sólo virtudes, y sólo vicios cuando habla de los demás; quiere ser preferido a todos y, en fin, se presenta con la misma gravedad y atuendo que suelen usar otros que están muy por encima de él. Por contra, llamamos «humilde» a quien se ruboriza a menudo, confiesa sus vicios y habla de las virtudes de los demás, cede ante todos y, en fin, anda con la cabeza baja y descuida su atavío. Por lo demás, estos afectos —la humildad y la abyección— son rarísimos, pues la naturaleza humana, considerada en sí misma, se opone a ellos cuanto puede *(ver Proposiciones 13 y 54 de esta Parte),* y de esta suerte, quienes son reputados más abyectos y humildes, son por lo general los más ambiciosos y envidiosos.

XXX. —La *gloria* es una alegría, acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás.

XXXI. —La *vergüenza* es una tristeza, acompañada por la idea de alguna acción que imaginamos vituperada por los demás.

EXPLICACIÓN: Acerca de esto, ver el Escolio de la Proposición 30 de esta Parte. Pero debe notarse aquí la diferencia que hay entre la vergüenza y el pudor. La vergüenza es, en efecto, una tristeza que sigue a la acción de la que uno se avergüenza. En cambio, el pudor es un miedo o temor a la vergüenza, en cuya virtud el hombre se abstiene de cometer algo vergonzoso. Al pudor suele oponérsele la *impudicia,* que no es realmente un afecto, como mostraré en su lugar, pero (como ya he advertido) las denominaciones de los afectos corresponden más bien al uso de aquéllas que a la naturaleza de éstos.

Y con esto doy fin a los afectos de la alegría y de la tristeza que me había propuesto explicar. Paso, pues, a los referidos al deseo.

XXXII. — La *frustración* es un deseo o apetito de poseer una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa, y a la vez reprimido por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida.

EXPLICACIÓN: Cuando nos acordamos de una cosa —como ya hemos dicho a menudo—, por ello mismo nos disponemos a considerarla con el mismo afecto que si estuviera presente; pero esta disposición o esfuerzo es inhibido, por lo general, durante la vigilia, por imágenes de las cosas que excluyen la existencia de aquella que recordamos. Así pues, cuando nos acordamos de una cosa que nos ha afectado con algún género de alegría, por ello mismo nos esforzamos en considerarla, afectados de igual alegría, como presente; esfuerzo que es inhibido inmediatamente por el recuerdo de las cosas que excluyen la existencia de esa otra. Por lo cual, la frustración es realmente una tristeza que se opone a esa alegría que surge de la ausencia de la cosa que odiamos; ver, sobre este tema, el Escolio de la Proposición 47 de esta Parte. Ahora bien, como la palabra «frustración» parece referirse a un deseo, incluyo por ello este afecto entre los que se remiten al deseo.

XXXIII. — La *emulación* es el deseo de una cosa, engendrado en nosotros porque imaginamos que otros tienen ese mismo deseo.

EXPLICACIÓN: El que huye porque ve a los demás huir, o el que siente miedo al ver a los demás sentirlo, o el que, al ver que otro se quema la mano, retira la suya y aparta el cuerpo, como si fuese su propia mano la que se quema, decimos que «imita» el afecto de otro, pero no que lo «emula», y no porque conozcamos una causa de la emulación distinta de la causa de la imitación, sino porque el uso ha hecho que llamemos émulo sólo al que imita lo que juzgamos ser honesto, útil o agradable. Por lo demás, acerca de la causa de la emulación, ver la Proposición 27 de esta Parte, con su Escolio. Acerca de por qué a este afecto va unida por lo general la envidia, ver la Proposición 32 de esta Parte, con su Escolio.

XXXIV.—El *agradecimiento* o *gratitudes* un deseo, o solicitud del amor, por el que nos esforzamos en hacer bien a quien nos lo ha hecho con igual afecto de amor *(ver Proposición 39, con el Escolio de la Proposición 41 de esta Parte).*

XXXV. -La *benevolencia* es un deseo de hacer bien a quien nos mueve a conmiseración *(ver Escolio de la Proposición 27 de esta Parte).*

XXXVI. —La *ira* es un deseo que nos incita, por odio, a hacer mal a quien odiamos *(ver Proposición 39 de esta Parte).*

XXXVII.—La *venganza* es un deseo que nos incita, por odio recíproco, a hacer

mal a quien, movido por un afecto igual, nos ha hecho un daño *(ver el Corolario 2 de la Proposición 40 de esta Parte, con su Escolio).*

XXXVIII.—La *crueldad* o *sevicia* es un deseo que excita a alguien a hacer mal a quien amamos o hacia quien sentimos conmiseración[90].

EXPLICACIÓN: A la crueldad se opone la clemencia, que no es una pasión, sino una potencia del ánimo, por la cual el hombre modera su ira y su deseo de venganza.

XXXIX.—El *temor* es el deseo de evitar, mediante un mal menor, otro mayor, al que tenemos miedo *(ver Escolio de la Proposición 39 de esta Parte).*

XL.—La *audacia* es un deseo por el cual alguien es incitado a hacer algo peligroso, que sus iguales tienen miedo de afrontar.

XLL—La *pusilanimidad* se predica de aquel cuyo deseo es reprimido por el temor a un peligro que sus iguales se atreven a afrontar.

EXPLICACIÓN: Así pues, la pusilanimidad no es sino el miedo a algún mal, al que la mayoría no suele tener miedo; por ello, no la refiero a los efectos del deseo. Sin embargo, he querido explicarla aquí porque, en cuanto que tomamos en consideración el deseo, se opone realmente al afecto de la audacia.

XLIL —La *consternación* se predica de aquel cuyo deseo de evitar un mal es reprimido por el asombro que siente ante el mal que teme.

EXPLICACIÓN: La consternación es, pues, una especie de pusilanimidad. Pero, puesto que brota de un doble temor, puede ser definida más cómodamente como *el miedo que mantiene al hombre hasta tal punto estupefacto o vacilante, que*

---

[90] 16. El texto de esta Definición ha suscitado dudas, por relación al Escolio del Corolario de la Prop. 41 de esta Parte (cf. Appuhn, nota de las págs. 364-365). Nuestra traducción es literal, y, según ella, «crueldad» *no* es «nacer mal a quien amamos», sino que «crueldad» es la manera que tenemos de hablar de *quien hace mal a* quien *nosotros* amamos. Según el Corolario y el Escolio citados, parece que la crueldad surgiría de una situación inicial en que A ama a B y B odia a A; al enterarse B de que A le ama, padecerá conflicto, y si, pese a todo, prevalece el odio, será cruel. «Crueldad» sería, pues, hacer mal a quien *nos* ama. Espinosa no parece haber reparado en lo mal que se concilian ambos textos. Pero bien podría tratarse de un texto incorrecto el de esta Definición.

no puede librarse del mal. Digo «estupefacto», en cuanto entendemos que su deseo por librarse del mal es reprimido por el asombro. Digo «vacilante», en cuanto concebimos que ese deseo es reprimido por el temor de otro mal, que igualmente le atormenta: de lo que resulta que no sabe de cuál de los dos librarse. Acerca de esto, ver el Escolio de la Proposición 39 y el Escolio de la Proposición 52 de esta Parte. Además, acerca de la pusilanimidad y la audacia, ver el Escolio de la Proposición 51 de esta Parte.

XLIII.-La *humanidad* o *modestia* es el deseo de hacer lo que agrada a los hombres, y de omitir lo que les desagrada.

XLIV.—La *ambición* es un deseo inmoderado de gloria.

EXPLICACIÓN: La ambición es un deseo que *(por las Proposiciones 27 y 31 de esta Parte)* mantiene y fortifica a todos los afectos; y, siendo así, dicho afecto difícilmente puede ser vencido. Pues siempre que el hombre es poseído por algún deseo, lo es a la vez, necesariamente, por la ambición. «Hasta los mejores —dice Cicerón— se guían en el más alto grado por el deseo de gloria. Incluso los filósofos hacen constar su nombre en los libros que escriben sobre el desprecio de la gloria», etc.

XLV. —La *gula* es un deseo inmoderado —y también un amor— de comer.

XLVI.—La *embriaguez* es un deseo inmoderado —y un amor— de beber.

XLVIL —La *avaricia* es un deseo inmoderado —y un amor— de riquezas.

XLVIIL—La *libídine* es también un deseo —y un amor— de la íntima unión de los cuerpos.

EXPLICACIÓN: Sea o no moderado este deseo de copular, suele llamarse libídine. Estos cinco últimos afectos, por lo demás *(como he advertido en el Escolio de la Proposición 56 de esta Parte),* no tienen contrarios. Pues la modestia es una especie de ambición: acerca de esto, ver el Escolio de la Proposición 29 de esta Parte. Ya he advertido, además, que la templanza, la sobriedad y la castidad aluden a la potencia del alma, y no a pasión alguna. Y aunque puede ocurrir que un hombre avaro, ambicioso o tímido se abstenga de excesos en la comida, bebida o cópula, eso no quiere decir que la avaricia, la ambición o el temor sean contrarios a la gula, la embriaguez o la libídine. Pues el avaro anhela, generalmente, atracarse de la comida y bebida ajenas. El ambicioso,

por su parte, siempre que confíe en que ello no se sepa, no tendrá la menor templanza, y si vive entre ebrios y lúbricos, precisamente por ser ambicioso será más proclive a esos vicios. El tímido, en fin, hace lo que no quiere. Pues aunque arroje al mar sus riquezas para evitar la muerte, sigue siendo avaro, y si el lúbrico está triste por no poder satisfacer su libídine, no por ello deja de ser lúbrico. Y, en términos absolutos, estos afectos no se refieren tanto a los actos mismos de comer, beber, etc., cuanto al apetito mismo y amor de tales cosas. Así pues, nada puede oponerse a estos afectos, salvo la generosidad y la firmeza de ánimo, de los que hablaré más adelante.

Paso en silencio las definiciones de los celos, y demás fluctuaciones del ánimo, tanto porque brotan de la composición de los afectos que ya hemos definido, cuanto porque la mayor parte de ellas no tienen nombre, lo que prueba que basta, para la práctica corriente de la vida, conocerlas en general. Por lo demás, en virtud de las definiciones de los afectos que hemos explicado, está claro que todos ellos surgen del deseo, alegría o tristeza, o, más bien, que no son otra cosa que esos tres afectos, cada uno de los cuales suele ser llamado de diversas maneras, a causa de sus diversas relaciones y denominaciones extrínsecas. Si ahora tomamos en consideración esos tres afectos primitivos, junto con lo que más arriba hemos dicho acerca de la naturaleza del alma, podremos definir los afectos, en la medida en que se refieren sólo al alma, del modo que sigue.

DEFINICIÓN GENERAL DE LOS AFECTOS

Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra.

EXPLICACIÓN: Digo, en primer lugar, que un afecto o pasión del ánimo es una *idea confusa.* En efecto: hemos mostrado *(ver Proposición 3 de esta Parte)* que el alma sólo padece en la medida en que tiene ideas inadecuadas, o sea, ideas confusas. Digo, además, *en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes.* En efecto: todas las ideas que acerca de los cuerpos tenemos revelan más bien *(por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II)* la constitución actual de nuestro cuerpo que la naturaleza del cuerpo exterior; ahora bien, esta idea que constituye la forma de un afecto debe revelar o expresar la constitución misma que el cuerpo, o alguna de sus partes, tiene, en virtud del hecho de

que la potencia de obrar del mismo, o sea, su fuerza de existir, aumenta o disminuye, es favorecida o reprimida. Pero debe observarse que cuando digo *una fuerza de existir mayor o menor que antes,* no quiero decir que el alma compare la constitución presente del cuerpo con la pretérita, sino que la idea que constituye la forma del afecto, afirma del cuerpo algo que implica, realmente, una mayor o menor realidad que antes. Y, puesto que la esencia del alma consiste *(por las Proposiciones 11 y 13 de la Parte II)* en afirmar la existencia actual de su cuerpo, y puesto que nosotros entendemos por «perfección» la esencia misma de una cosa, se sigue, por consiguiente, que el alma pasa a una mayor o menor perfección cuando le acontece que afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes algo que implica una mayor o menor realidad que antes. Así, pues, cuando he dicho más arriba que la potencia de pensar del alma aumentaba o disminuía, no he querido decir sino que el alma había formado de su cuerpo, o de alguna de sus partes, una idea que expresaba una realidad mayor o menor de la que con anterioridad había afirmado de su cuerpo. Pues la importancia de las ideas, y la potencia actual de pensar, se valoran a tenor de la importancia del objeto. He añadido, en fin, *en cuya virtud también, una vez dada esta idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra,* con el objeto de expresar asimismo, además de la naturaleza de la alegría y la tristeza —que la primera parte de la definición explica— la naturaleza del deseo.

PARTE CUARTA: DE LA SERVIDUMBRE HUMANA, O DE LA FUERZA DE LOS AFECTOS

PREFACIO

Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. Me he propuesto demostrar en esta Parte la causa de dicho estado y, además, qué tienen de bueno o de malo los afectos. Pero antes de empezar, conviene decir algo previo acerca de la *perfección* e *imperfección,* y sobre el *bien* y el *mal.*

Quien ha decidido hacer una cosa, y la ha terminado, dirá que es cosa acabada o perfecta[91], y no sólo él, sino todo el que conozca rectamente, o crea conocer, la intención y fin del autor de esa obra. Por ejemplo, si alguien ve una obra (que supongo todavía inconclusa), y sabe que el objetivo del autor de esa obra es el de edificar una casa, dirá que la casa es imperfecta, y, por contra, dirá que es perfecta en cuanto vea que la obra ha sido llevada hasta el término que su autor había decidido darle. Pero si alguien ve una obra que no se parece a nada de cuanto ha visto, y no conoce la intención de quien la hace, no podrá saber ciertamente si la obra es perfecta o imperfecta. Este parece haber sido el sentido originario de dichos vocablos. Pero cuando los hombres empezaron a formar ideas universales, y a representarse modelos ideales de casas, edificios, torres, etc., así como a preferir unos modelos a otros, resultó que cada cual llamó «perfecto» a lo que le parecía acomodarse a la idea universal que se había formado de las cosas de la misma clase, e «imperfecto», por el contrario, a lo que le parecía acomodarse menos a su concepto del modelo, aunque hubiera sido llevado a cabo completamente de acuerdo con el designio del autor de la obra. Y no parece haber otra razón

[91] 1. Traducimos «acabada o perfecta» (donde el texto latino dice sólo *perfectum)* para mantener en castellano la conexión etimológica entre «acabamiento» y «perfección», que en el texto juega, evidentemente.

para llamar, vulgarmente, «perfectas» o «imperfectas» a las cosas de la naturaleza, esto es, a las que no están hechas por la mano del hombre. Pues suelen los hombres formar ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales, cuyas ideas toman como modelos, creyendo además que la naturaleza (que, según piensan, no hace nada sino con vistas a un fin) contempla esas ideas y se las propone como modelos ideales. Así, pues, cuando ven que en la naturaleza sucede algo que no se conforma al concepto ideal que ellos tienen de las cosas de esa clase, creen que la naturaleza misma ha incurrido en falta o culpa, y que ha dejado imperfecta su obra. Vemos, pues, que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas. Hemos mostrado, efectivamente, en el apéndice de la Parte primera, que la naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe. Hemos mostrado, en efecto, que la necesidad de la naturaleza, por la cual existe, es la misma en cuya virtud obra *(Proposición 16 de la Parte I).* Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa. Por consiguiente, como no existe para ningún fin, tampoco obra con vistas a fin alguno, sino que, así como no tiene ningún principio o fin para existir, tampoco los tiene para obrar. Y lo que se llama «causa final» no es otra cosa que el apetito humano mismo, en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa. Por ejemplo, cuando decimos que la «causa final» de tal o cual casa ha sido el habitarla, no queremos decir nada más que esto: un hombre ha tenido el apetito de edificar una casa, porque se ha imaginado las ventajas de la vida doméstica. Por ello, el «habitar», en cuanto considerado como causa final, no es nada más que ese apetito singular, que, en realidad, es una causa eficiente, considerada como primera, porque los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos. Como ya he dicho a menudo, los hombres son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a apetecer algo. En cuanto a lo que vulgarmente se dice, en el sentido de que la naturaleza incurre en falta o culpa y produce cosas imperfectas, lo cuento en el número de las ficciones de las que he tratado en el Apéndice de la Parte primera. Así, pues, la perfección y la imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género, y por esta razón he dicho más arriba *(Definición 6 de la Parte II)* que por «realidad» y «perfección» entendía yo la misma cosa. Pues solemos reducir todos los individuos de la naturaleza a un único género, que llamamos «generalísimo»,

a saber: la noción de «ser», que pertenecería absolutamente a todos los individuos de la naturaleza. Así, pues, en la medida en que reducimos los individuos de la naturaleza a este género, y los comparamos entre sí, y encontramos que unos tienen más «entidad», o realidad, que otros, en esa medida decimos que unos son «más perfectos» que otros; y en la medida en que les atribuimos algo que implica negación —como término, límite, impotencia, etc.—, en esa medida los llamamos «imperfectos», porque no afectan a nuestra alma del mismo modo que aquellos que llamamos perfectos, pero no porque les falte algo que sea suyo, ni porque la naturaleza haya incurrido en culpa. En efecto: a la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y todo cuanto se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente se produce necesariamente.

Por lo que atañe al *bien y* al *mal,* tampoco aluden a nada positivo en las cosas —consideradas éstas en sí mismas — , ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, y también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el que es propenso a una suave tristeza o melancolía, y es mala para el que está profundamente alterado por la emoción[92]; en cambio, para un sordo no es buena ni mala. De

---

[92] 2. Es preciso que expliquemos la razón de la larguísima perífrasis que utilizamos para traducir el sobrio texto «Música bona est Melancholico, mala lugenti»: literalmente, «la música es buena para el melancólico y mala para el afligido». A ello nos ha incitado el recuerdo de un texto de J. F. REVEL, *¿Para qué filósofos?,* trad. cast., Caracas, 1962, inserto en su diatriba general sobre la filosofía. Revel cita este texto como una prueba de la superficialidad y desconocimiento de la vida por parte de los filósofos (Espinosa es aquí un prototipo), cuando intentan ilustrar tesis metafísicas con ejemplos concretos. «Se observará ante todo —dice Revel— la idea superficial que Espinosa tenía de la música y *cuál era* la música que conocía... ¡Qué experiencia fugaz de los hombres y de la vida la que es posible entrever tras semejante opinión ingenua!» (página 178). A lo que parece, Revel reprocha a Espinosa una concepción empobrecida de la música, que no toma en cuenta la sensibilidad romántica (lo que Espinosa bien podría haber corregido preocupándose por haber nacido un siglo más tarde, por lo menos): desgraciadamente, ese carácter *funcional de* la música (que Revel deplora implícitamente) era algo muy extendido en la época de Espinosa. Nuestra traducción intenta, con todo, hacer *plausible* la frase de Espinosa. Por de pronto, Revel parece indignarse de la frase de Espinosa sin saber qué quiere decir: declara no entender qué significa «buena» ni «melancólico», y, al mismo tiempo, se escandaliza de la ingenuidad de Espinosa. Insinuamos, por contra, que Espinosa alude a una distinción psicológica nada roma: no se trata -como Revel parece creer- de que el melancólico se «ponga alegre» con la música, y el afligido se «ponga triste»; se trata de que es «buena» o «mala» *para ellos,* en cuanto «melancólicos» o «afligidos»; esto es: que la música entretiene la melancolía del melancólico, y por eso es *buena* para él. Parece, entonces, que la música es un cuasi-morboso alimento de la tristeza (lo que ocurre muchas veces, y Espinosa no es precisamente «ingenuo» al declararlo así), pero sólo hasta cierto punto; para quien está «profundamente alterado por la emoción» *(lugenti:* conmovido hasta las

todas formas, aun siendo esto así, debemos conservar esos vocablos. Pues, ya que deseamos formar una idea de hombre que sea como un modelo ideal de la naturaleza humana, para tenerlo a la vista, nos será útil conservar esos vocablos en el sentido que he dicho. Así, pues, entenderé en adelante por «bueno» aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y por «malo», en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente nos impide referirnos a dicho modelo. Además, diremos que los hombres son más perfectos o más imperfectos, según se aproximen más o menos al modelo en cuestión. Debe observarse, ante todo, que cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra; un caballo, por ejemplo, queda destruido tanto si se trueca en un hombre como si se trueca en un insecto. Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de obrar, tal y como se la entiende según su naturaleza. Para concluir: entenderé por «perfección» en general, como ya he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta para nada su duración. Pues ninguna cosa singular puede decirse que sea más perfecta por el hecho de haber perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no puede ser determinada en virtud de su esencia, supuesto que la esencia de las cosas no implica un cierto y determinado tiempo de existencia; una cosa cualquiera, sea más o menos perfecta, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de manera que, por lo que a esto toca, todas son iguales.

DEFINICIONES

I. -Entiendo por *bueno* lo que sabemos con certeza que nos es útil.

II.—Por *malo,* en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien.

(Acerca de estas definiciones, ver el prefacio anterior, hacia el final.)

---

lágrimas) la música sería, en cambio, «importuna». Vista así, la distinción de Espinosa tiende a establecer diferencias dentro de la relación entre un mismo objeto —la música- y un mismo sujeto afectado de «tristeza». El ejemplo podía haber sido otro, pero el de Espinosa no es tan estúpido como Revel quiere hacernos creer. Revel podría pasarse muy bien de listo al diagnosticar esa «tontería».

III. —Llamo *contingentes* a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia.

IV. —Llamo *posibles* a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas a producirlas.

(En el Escolio 1 de la Proposición 33 de la Parte I, no he hecho diferencia alguna entre lo posible y lo contingente, porque allí no era preciso distinguir eso cuidadosamente.)

V.—Por *afectos contrarios* entenderé, en adelante, los que arrastran al hombre en distintos sentidos, aunque sean del mismo género, como la gula y la avaricia —que son clases de amor—, y contrarios no por naturaleza, sino por accidente.

VI. —Lo que voy a entender por *afecto hacia una cosa futura, presente y pretérita,* lo he explicado en los Escolios 1 y 2 de la Proposición 18 de la Parte III: verlos.

(No obstante, debemos observar además aquí que, así como no podemos imaginar distintamente una distancia espacial más allá de cierto límite, tampoco podemos imaginar distintamente, más allá de cierto límite, una distancia temporal; esto es: así como a todos los objetos que distan de nosotros más de doscientos pies, o sea, cuya distancia del lugar en que estamos supera la que imaginamos distintamente, los imaginamos a igual distancia de nosotros, como si estuvieran en el mismo plano, así también, a todos los objetos cuyo tiempo de existencia imaginamos separado del presente por un intervalo más largo que el que solemos imaginar distintamente, los imaginamos a igual distancia del presente, y los referimos, de algún modo, a un solo y mismo momento del tiempo.)

VII—Por el *fin* a causa del cual hacemos algo, entiendo el apetito.

VIII.—Por *virtud* entiendo lo mismo *que por potencia;* esto es *(por la Proposición 7 de la Parte III),* la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza.

AXIOMA

En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida.

PROPOSICIÓN I

Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero.

Demostración: La falsedad consiste en la sola privación de conocimiento, que está implícita en las ideas inadecuadas *(por la Proposición 35 de la Parte II),* y estas ideas no poseen nada positivo en cuya virtud se llamen falsas *(por la Proposición 33 de la Parte II),* sino que, por el contrario, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas *(por la Proposición 32 de la Parte II).* Así, pues, si aquello que tiene de positivo una idea falsa se suprimiese por la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, entonces una idea verdadera sería suprimida por sí misma, lo cual *(por la Proposición 4 de la Parte III)* es absurdo. Luego nada de lo que tiene de positivo, etc. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición se entiende más claramente por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II. Pues una imaginación es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y no, ciertamente, de un modo distinto, sino confuso: de donde proviene el que se diga que el alma yerra. Por ejemplo, cuando contemplamos el Sol, imaginamos que dista de nosotros aproximadamente doscientos pies, en lo que nos equivocamos mientras ignoramos su verdadera distancia; ahora bien, conocida esa distancia, desaparece el error, ciertamente, pero no aquella imaginación, es decir, la idea del Sol que explícita su naturaleza sólo en la medida en que el cuerpo es afectado por él, y de esta suene, aunque conozcamos su verdadera distancia, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca de nosotros. Pues, como hemos dicho en el Escolio de la Proposición 35 de la Parte II, no imaginamos que el Sol esté tan próximo porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque el alma concibe el tamaño del Sol en la medida en que el cuerpo es afectado por él. Del mismo modo, cuando los rayos del sol, incidiendo sobre la superficie del agua, son reflejados hacia nuestros ojos, lo imaginamos como si estuviese en el agua, y de igual manera, las demás imaginaciones que engañan al alma, ya revelan la constitución natural del cuerpo, ya un aumento o disminución en su potencia de obrar, no son contrarías a lo verdadero, y no se desvanecen ante su presen-

cia. Es cierto que ocurre, cuando tememos erróneamente algún mal, que el temor se desvanece al oír una noticia verdadera, pero también es cierto que ocurre, cuando tememos un mal que ha de llegar con certeza, que el temor se desvanece también al oír una noticia falsa. Por tanto, las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos, como hemos mostrado en la Proposición 17 de la Parte II[93].

PROPOSICIÓN II

Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás Partes.

Demostración: Se dice que padecemos, cuando en nosotros se produce algo cuya causa somos sólo parcialmente *(por la Definición 2 de la Parte III),* esto es *(por la Definición 1 de la Parte III),* algo que no puede deducirse de las solas leyes de nuestra naturaleza. Así, pues, padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza, que no puede concebirse por sí sola, sin las otras partes. Q.E.D.

PROPOSICIÓN III

La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores.

Demostración: Es evidente por el Axioma de esta Parte. Pues, dado un hombre, se da alguna otra cosa más potente —pongamos A—; y, dado A, se da además otra cosa —pongamos B— más potente que A, y así hasta el infinito. Por ende, la potencia del hombre es delimitada por la potencia de otra cosa, e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Q.E.D.

PROPOSICIÓN IV

Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir

---

[93] 3. Esta Proposición, con su Escolio, es una nueva muestra del «realismo» de Espinosa. La verdad, por sí sola, no «tiene» por qué imponerse, su eficacia depende de la *fuerza* con que se presente a la imaginación. Naturalmente, eso tiene muchas consecuencias prácticas -y sobre todo políticas —. El sabio unirá verdad y fuerza, pero *sabe* que «verdad » no origina, por sí misma, «convicción».

otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada.

Demostración: La potencia por la que las cosas singulares —y, por consiguiente, el hombre— conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza *(por el Corolario de la Proposición 24 de la Parte I),* no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicitarse a través de una esencia humana actual *(por la Proposición 7 de la Parte III).* Así pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia, de Dios o la Naturaleza *(por la Proposición 34 de la Parte I).* Que era lo primero. Además, si fuese posible que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría *(por las Proposiciones 4 y 6 de la Parte III)* que no podría perecer, sino que existiría siempre necesariamente, y eso debería seguirse de una causa cuya potencia fuera finita o infinita, a saber: o bien de la sola potencia del hombre, que de esta suerte tendría el poder necesario para apartar de sí los demás cambios que pudieran brotar de causas exteriores, o bien de la potencia infinita de la naturaleza, que, en ese caso, orientaría todas las cosas singulares de tal manera que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los útiles a su conservación. Pero la primera hipótesis es absurda *(por la Proposición anterior, cuya demostración es universal, y puede aplicarse a todas las cosas singulares).* Por consiguiente, si fuera posible que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo y, consiguientemente, si fuera posible *(como y a hemos mostrado)* que existiese siempre necesariamente, ello debería seguirse —segunda hipótesis— de la infinita potencia de Dios; y, por consiguiente *(por la Proposición 16 de la Parte I),* debería deducirse de la necesidad de la naturaleza divina, en cuanto se la considerase como afectada por la idea de un hombre, el orden de toda la naturaleza, en cuanto concebida bajo los atributos de la extensión y el pensamiento; y, de esa manera *(por la Proposición 21 de la Parte I),* se seguiría que el hombre sería infinito, lo cual es absurdo *(por la primera parte de esta Demostración).* Así pues, es imposible que el hombre no sufra otros cambios que aquellos de los que es causa adecuada él mismo. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obedeciéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas.

PROPOSICIÓN V

La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra.

Demostración: La esencia de una pasión no puede explicarse por nuestra sola esencia *(por las Definiciones 1 y 2 de la Parte III)*, es decir *(por la Proposición 7 de la Parte III)*, la potencia de una pasión no puede ser definida por la potencia con que nos esforzamos por perseverar en nuestro ser, sino que *(como se ha demostrado en la Proposición 16 de la Parte II)* debe ser definida, necesariamente, por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VI

La fuerza de una pasión o afecto puede superar las demás acciones del hombre, o sea, puede superar su potencia, hasta tal punto que ese afecto quede pertinazmente adherido al hombre.

Demostración: La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra *(por la Proposición anterior);* y, de esta suerte *(por la Proposición 3 de esta Parte),* puede superar la potencia del hombre, etcétera. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VII

Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido[94].

Demostración: Un afecto, en cuanto referido al alma, es una idea con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo mayor o menor que antes *(por la Definición general de los afectos, que se encuentra al final de la Parte tercera).* Así pues, cuando el alma es asaltada por un afecto, el cuerpo experimenta al mismo tiempo una afección que aumenta o disminuye su potencia de obrar.

---

[94] *4.* Texto coherente con el aludido en la nota anterior: una pasión es vencida por otra pasión, no por la «razón» a secas. El «racionalismo» de Espinosa incluye lo «irracional» como componente de la realidad: no hay ingenuidad racionalista en él. La verdad de la pasión hace posible —diríamos- la pasión de la verdad. Espinosa también ha hecho su «crítica de la conciencia racional».

Esta afección del cuerpo, además *(por la Proposición 5 de esta Parte),* recibe de su causa la fuerza para perseverar en su ser, y, por ende, no puede ser reprimida ni suprimida sino por una causa corpórea *(por la Proposición 6 de la Parte II)* que haga experimentar al cuerpo una afección contraria a la primera *(por la Proposición 5 de la Parte III)* y más fuerte que ella *(por el Axioma de esta Parte),* y de esta suerte *(por la Proposición 12 de la Parte II),* el alma será afectada por la idea de una afección más fuerte que la primera y contraria a ella, esto es *(por la Definición general de los afectos),* el alma experimentará un afecto más fuerte que el primero, y contrario a él; es decir, un afecto que excluirá o suprimirá la existencia del primero. Y, por ende, un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte. Q.E.D.

Corolario: Un afecto, en cuanto referido al alma, no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de la idea de una afección del cuerpo contraria a la afección que padecemos, y más fuerte que ella. Pues el afecto que experimentamos no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de un afecto contrario a él, y más fuerte *(por la Proposición anterior),* esto es *(por la Definición general de los afectos),* por medio de la idea de una afección del cuerpo más fuerte que la afección que experimentamos, y contraria a ella.

PROPOSICIÓN VIII

El conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto de la alegría o el de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él.

Demostración: Llamamos «bueno» o «malo» a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser *(por las Definiciones 1 y 2 de esta Parte),* esto es *(por la Proposición 7 de la Parte III),* a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime nuestra potencia de obrar. Así pues *(por las Definiciones de la alegría y la tristeza: verlas en el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III),* en la medida en que percibimos que una cosa nos afecta de alegría o tristeza, en esa medida la llamamos «buena» o «mala», y así, el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que la idea de la alegría o de la tristeza que se sigue necesariamente *(por la Proposición 22 de la Parte II)* del afecto mismo de la alegría o de la tristeza. Ahora bien, esta idea está unida al afecto de la misma manera que el alma está unida al cuerpo *(por la Proposición 21 de la Parte II),* esto es *(como se ha mostrado en el Escolio de la misma Proposición),* dicha idea no se distingue realmente del afecto mismo, o sea, de la idea de la afección del cuerpo *(por la Definición general de los afectos),* sino que se distingue sólo por el concepto que

de ella tenemos. Por consiguiente, dicho conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que el afecto mismo, en cuanto que somos conscientes de él. Q.E.D.

PROPOSICIÓN IX

Un afecto cuya causa imaginamos presente ante nosotros es más fuerte que si no imaginamos presente esa causa.

Demostración: Una imaginación es una idea por la que el alma considera una cosa como presente *(ver su Definición en el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II),* y que revela más bien la constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior *(por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II).* Un afecto es, pues, una imaginación *(por la Definición general de los afectos),* en cuanto que revela la constitución del cuerpo. Ahora bien, una imaginación *(por la Proposición 17 de la Parte II)* es más intensa mientras no imaginamos nada que excluya la existencia presente de la cosa exterior; por consiguiente, también un afecto cuya causa imaginamos presente ante nosotros es más intenso, o sea, más fuerte, que si no imaginamos presente esa causa. Q.E.D.

Escolio: Cuando dije más arriba, en la Proposición 18 de la Parte III, que nosotros somos afectados por la imagen de una cosa futura o pretérita con el mismo afecto que si la cosa que imaginamos estuviera presente, advertí expresamente que ello es verdad en la medida en que tomamos en consideración la sola imagen de la cosa; esta imagen es, efectivamente, de la misma naturaleza, hayamos o no imaginado las cosas como presentes. Pero no negué que dicha imagen se debilite cuando consideramos como presentes ante nosotros otras cosas que excluyen la existencia presente de la cosa futura, y no lo advertí entonces porque había decidido tratar en esta Parte acerca de la fuerza de los afectos.

Corolario: La imagen de una cosa futura o pretérita, esto es, de una cosa que consideramos con relación a un tiempo futuro o pretérito, y no presente, es más débil, en igualdad de circunstancias, que la imagen de una cosa presente; y, por consiguiente, el afecto referido a una cosa futura o pretérita, en igualdad de circunstancias, es también menos enérgico que el afecto que se refiere a una cosa presente.

PROPOSICIÓN X

Experimentamos por una cosa futura, que imaginamos ha de cumplirse pronto, un

afecto más intenso que si imaginamos que el tiempo de su existencia está mucho más distante del presente, y también somos afectados por la memoria de una cosa, que imaginamos haber ocurrido hace poco, más intensamente que si imaginamos que ha ocurrido hace mucho.

Demostración: En efecto, al imaginar una cosa que ha de cumplirse pronto o que ha ocurrido no hace mucho, imaginamos sin más algo que excluye menos su presencia que si imaginásemos que el tiempo de su existencia futura está mucho más lejos del presente, o que ha ocurrido hace mucho *(como es por sí notorio);* y así *(por la Proposición anterior),* en esa medida, seremos afectados por ella más intensamente. Q.E.D.

Escolio: De lo que hemos observado a propósito de la Definición 6 de esta Parte, se sigue que somos afectados con la misma debilidad por todos los objetos que distan del presente un lapso de tiempo mayor del que podemos determinar con la imaginación, aunque sepamos que ellos mismos están separados entre sí por un amplio intervalo de tiempo.

PROPOSICIÓN XI

El afecto que experimentamos con relación a una cosa que imaginamos como necesaria, es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el que experimentamos con relación a una cosa posible o contingente, o sea, no necesaria.

Demostración: Al imaginar que una cosa es necesaria, en esa medida afirmamos su existencia, y, al contrario, negamos la existencia de una cosa en la medida en que imaginamos que no es necesaria *(por el Escolio 1 de la Proposición 33 de la Parte I);* por ende *(por la Proposición 9 de esta Parte),* el afecto relativo a una cosa necesaria es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el relativo a una cosa no necesaria. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XII

El afecto relacionado con una cosa que sabemos no existe en el presente, y que imaginamos como posible, es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el relacionado con una cosa contingente.

Demostración: En la medida en que imaginamos una cosa como contingente, no nos afecta ninguna otra imagen que afirme la existencia de esa cosa *(por la Definición 3 de esta Parte),* sino que, al contrario *(según la hipótesis),*

imaginamos ciertas cosas que excluyen su existencia presente. Ahora bien, en la medida en que imaginamos que una cosa es posible en el futuro, en esa medida imaginamos ciertas cosas que afirman su existencia *(por la Definición 4 de esta Parte)*, es decir *(por la Proposición 18 de la Parte III)*, que mantienen, la esperanza o el miedo, y, de esta suerte, es más vehemente el afecto relativo a una cosa posible. Q.E.D.

Corolario: El afecto relativo a una cosa que sabemos no existe en el presente, y a la que imaginamos como contingente, es mucho menos enérgico que si imagináramos que la cosa está presente ante nosotros.

Demostración: El afecto relativo a una cosa que imaginamos existe en el presente es más intenso que si la imaginamos como futura *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta Parte)*, y mucho más vehemente que si imagináramos que ese tiempo futuro está muy lejos del presente *(por la Proposición 10 de esta Parte)*. Así pues, el afecto relativo a una cosa cuyo tiempo de existencia imaginamos estar muy lejano del presente, es mucho menos enérgico que si imagináramos esa cosa como presente, y, con todo, es más intenso que si la imaginásemos como contingente; y de este modo, el afecto relativo a una cosa contingente será mucho menos enérgico que si imagináramos que la cosa está presente ante nosotros. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XIII

El afecto experimentado con relación a una cosa contingente que sabemos no existe en el presente es menos enérgico, en igualdad de circunstancias, que el afecto experimentado con relación a una cosa pretérita.

Demostración: En la medida en que imaginamos una cosa como contingente, no nos afecta ninguna otra imagen que afirme la existencia de la cosa *(por la Definición 3 de esta Parte)*, sino que, al contrario *(según la hipótesis)*, imaginamos ciertas cosas que excluyen su existencia presente. Pero en la medida en que la imaginamos con relación a un tiempo pretérito, entonces se supone que imaginamos algo que la trae a la memoria, o sea, que suscita su imagen *(ver Proposición 18 de la Parte II, con su Escolio), y,* por ende, ocasiona que la consideremos como si estuviera presente *(por el Corolario de la Proposición 17 de la Parte II)*. Y, de este modo *(por la Proposición 9 de esta Parte)*, el afecto relativo a una cosa contingente que sabemos no existe en el presente es menos enérgico, en igualdad de circunstancias, que el afecto relativo a una cosa pretérita. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XIV

El conocimiento verdadero del bien y el mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto.

Demostración: Un afecto es una idea, por la cual el alma afirma una fuerza de existir mayor o menor que antes *(por la Definición general de los afectos),* y, de esta suerte *(por la Proposición 1 de esta Parte),* no posee nada positivo que pueda ser suprimido por la presencia de lo verdadero; por consiguiente, el conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto. Ahora bien, en la medida en que es un afecto *(ver Proposición 8 de esta Parte),* sólo si es más fuerte que el afecto que ha de ser reprimido *(por la Proposición 7 de esta Parte)* podrá reprimir dicho afecto. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XV

El deseo que surge del conocimiento verdadero del bien y el mal puede ser extinguido o reprimido por otros muchos deseos que brotan de los afectos que nos asaltan.

Demostración: Del conocimiento verdadero del bien y el mal, en cuanto que es *(por la Proposición 8 de esta Parte)* un afecto, surge necesariamente un deseo *(por la Definición 1 de los afectos),* que es tanto mayor cuanto lo es el afecto del que surge *(por la Proposición 37 de la Parte III).* Ahora bien, puesto que dicho deseo *(por hipótesis)* brota del hecho de que conocemos verdaderamente algo, se sigue en nosotros, entonces, en cuanto que obramos *(por la Proposición 3 de la Parte III),* y, de esta suerte, debe ser entendido por medio de nuestra sola esencia *(por la Definición 2 de la Parte III);* y, consiguientemente *(por la Proposición 7 de la Parte III),* su fuerza e incremento deben definirse por la sola potencia humana. Por su parte, los deseos que surgen de los afectos que nos asaltan, son a su vez tanto mayores cuanto más vehementes sean esos afectos, y así, su fuerza e incremento *(por la Proposición 5 de esta Parte)* deben definirse por la potencia de las causas exteriores, cuya potencia, si se la compara con la nuestra, la supera indefinidamente *(por la Proposición 3 de esta Parte).* Y, de este modo, los deseos que nacen de tales afectos pueden ser más vehementes que el que nace del conocimiento verdadero del bien y el mal, y, por ende *(por la Proposición 7 de esta Parte),* podrán extinguirlo o reprimirlo. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XVI

El deseo que brota del conocimiento del bien y el mal, en cuanto que este conocimiento se refiere al futuro, puede ser reprimido o extinguido con especial facilidad por el deseo de las cosas que están presentes y son agradables.

Demostración: El afecto relativo a una cosa que imaginamos como futura es menos enérgico que el afecto relativo a una cosa presente *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta Parte).* Ahora bien, el deseo que brota del conocimiento verdadero del bien y el mal, aun en el caso de que verse sobre cosas que estén presentes y sean buenas, puede ser extinguido o reprimido por un deseo irreflexivo *(por la Proposición anterior, cuya demostración es universal);* por consiguiente, el deseo que nace de ese conocimiento, en el caso de que se refiera al futuro, podrá ser reprimido o extinguido con una mayor facilidad, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XVII

El deseo que brota del conocimiento verdadero del bien y el mal, en cuanto que versa sobre cosas contingentes, puede ser reprimido con mucha mayor facilidad aún por el deseo de las cosas que están presentes.

Demostración: Esta Proposición se demuestra del mismo modo que la anterior por el Corolario de la Proposición 12 de esta parte.

Escolio: Con esto, creo haber mostrado la causa de que los hombres sean movidos más bien por la opinión que por la verdadera razón, así como la causa de que el verdadero conocimiento del bien y el mal suscite turbaciones del ánimo, y de que ceda frecuentemente a todo género de concupiscencia. De ahí proviene aquello del poeta: «veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor». Y el Eclesiastés parece haber pensado en lo mismo al decir: «quien aumenta su ciencia, aumenta su dolor». No digo estas cosas con el objeto de inferir que es mejor ignorar que saber, o que no hay diferencia alguna entre el tonto y el inteligente a la hora de moderar sus afectos, sino porque es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos; y ya he dicho que en esta Parte iba a tratar sólo de la impotencia humana, pues he decidido tratar por separado de

la potencia de la razón sobre los efectos[95].

PROPOSICIÓN XVIII

El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza.

Demostración: El deseo es la esencia misma del hombre *(por la Definición 1 de los afectos),* esto es *(por la Proposición 7 de la Parte III),* el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser. Un deseo que nace de la alegría es, pues, favorecido o aumentado *(por la Definición de la alegría: verla en el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III)* por el afecto mismo de la alegría; en cambio, el que brota de la tristeza es disminuido o reprimido por el afecto mismo de la tristeza *(según el mismo Escolio).* De esta suerte, la fuerza del deseo que surge de la alegría debe definirse a la vez por la potencia humana y por la potencia de la causa exterior, y, en cambio, la del que surge de la tristeza debe ser definida sólo por la potencia humana, y, por ende, aquel deseo es más fuerte. Q.E.D.

Escolio: Con estas pocas Proposiciones he explicado las causas de la impotencia e inconstancia humanas, y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón. Me queda ahora por mostrar qué es lo que la razón nos prescribe, qué afectos concuerdan con las reglas de la razón humana, y cuáles, en cambio, son contrarios a ellas. Pero antes de empezar a demostrar todo eso según nuestro prolijo orden geométrico, conviene primero aludir brevemente a los dictámenes mismos de la razón, para que todos comprendan más fácilmente mi pensamiento. Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser. Y esto es tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que la parte *(ver Proposición 4 de la Parte III),* Supuesto, además, que la virtud *(por la Definición 8 de esta Parte)* no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza, y que nadie se esfuerza en conservar su ser *(por la Proposición 7 de la Parte III)* sino en virtud de las leyes

---

[95] 5. Sobre la base de lo establecido anteriormente, Espinosa va a concluir qué pasiones sirven mejor que otras a los intereses de la razón: y, en ese sentido, cuáles son buenas o malas (en ese sentido, pues, en general, no hay bien ni mal: las pasiones «malas» serán realidades naturales).

de su propia naturaleza, se sigue de ello: *primero,* que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser. Se sigue también, *segundo:* que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no debemos apetecerla por obra de otra causa más excelente o útil para nosotros que la virtud misma. Se sigue, por último, *tercero:* que los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza. Además, se sigue, en virtud del Postulado 4 de la Parte II, que nosotros no podemos prescindir de todo lo que nos es externo, para conservar nuestro ser, y que no podemos vivir sin tener algún comercio con las cosas que están fuera de nosotros; si, además, tomamos en consideración nuestra alma, vemos que nuestro entendimiento sería más imperfecto si el alma estuviera aislada y no supiese de nada que no fuera ella misma. Así pues, hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma[96], y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos a una la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por. ello, son justos, dignos de confianza y honestos.

Estos son los dictámenes de la razón que me había propuesto mostrar aquí en pocas palabras, antes de empezar a demostrarlos según un orden más

---

[96] 6. «Quasi unam mentem...» En el *Tratado político,* Espinosa hará hincapié en esta concepción de la sociedad civil *veluti una mens.* Esta idea del Estado como «comunidad espiritual» —apoyada en la idea de «individuo compuesto»: la misma idea usada para hablar de la Extensión— apunta hacia la «comunidad universal» como un ideal; sólo que, estando los Estados entré sí «como los individuos están entre sí para el derecho natural» (es decir, en situación de lucha y oposición), esa «comunidad universal» no está *dada.* Pero de ella surgirían las mismas «ventajas» que del Estado respecto a los individuos en situación de «naturaleza». «Surgirán las mismas ventajas» quiere decir «reproducirían un esquema ontológico más perfecto» (el del individuo compuesto, llevado a sus consecuencias últimas). Habría ahí una propuesta de realización histórica —la democracia universal- de lo que es «verdadero» *sub specie aeternitatis* (la idea de «individuo compuesto universal», como unión de todas las potencias o esencias).

detallado; y he procedido así por ver si era posible atraer la atención de quienes creen que este principio —a saber, el de que cada cual está obligado a buscar su utilidad— es el fundamento de la inmoralidad, y no el de la moralidad y la virtud. Y así, tras haber indicado rápidamente que sucede todo lo contrario, paso a demostrarlo por la misma vía que venimos siguiendo hasta aquí.

PROPOSICIÓN XIX

Cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo.

Demostración: El conocimiento del bien y del mal es *(por la Proposición 8 de esta Parte)* el afecto mismo de la alegría o de la tristeza, en cuanto que somos conscientes de él, y, por ende *(por la Proposición 28 de la Parte III),* cada cual apetece necesariamente lo que juzga bueno, y, al contrario, aborrece necesariamente lo que juzga malo. Ahora bien, este apetito no es otra cosa que la esencia o naturaleza misma del hombre *(por la definición del apetito; verla en el Escolio de la Proposición 9 de la Parte III, y la Definición 1 de los afectos).* Por consiguiente, cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XX

Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad -esto es, de su ser—, en esa medida es impotente.

Demostración: La virtud es la potencia humana misma, que se define por la sola esencia del hombre *(por la Definición 8 de esta Parte),* esto es *(por la Proposición 7 de la Parte III),* que se define por el solo esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser. Luego, cuanto más se esfuerza cada cual por conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está, y, consiguientemente *(por las Proposiciones 4 y 6 de la Parte III),* alguien es impotente en la medida en que descuida la conservación de su ser. Q.E.D.

Escolio: Así pues, nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en

virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores; ello puede suceder de muchas maneras: uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada, forzándole a dirigir el arma contra su corazón; otro, obligado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, como Séneca, esto es, deseando evitar un mal mayor por medio de otro menor; otro, en fin, porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan su cuerpo de tal modo que éste se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma *(por la Proposición 10 de la Parte III).* Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite[97].

PROPOSICIÓN XXI

Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto.

Demostración: La demostración de esta Proposición, o más bien la materia misma de ella, es evidente de por sí, y también en virtud de la definición del deseo. El deseo, en efecto *(por la Definición 1 de los afectos),* de vivir felizmente, o sea, de vivir y obrar bien, etc., es la esencia misma del hombre, es decir *(por* la Proposición 7 de la Parte III), *el esfuerzo que cada uno realiza por conservar su ser. Por consiguiente, nadie puede desear, etc. Q.E.D.*

PROPOSICIÓN XXII

No puede concebirse virtud alguna anterior a ésta (es decir, al esfuerzo por conservarse).

Demostración: El esfuerzo por conservarse es la esencia misma de la cosa *(por la Proposición 7 de la Parte III).* Así pues, si pudiera concebirse alguna virtud anterior a ésta, es decir, a este esfuerzo, entonces *(por la Definición 8 de esta Parte)* la esencia de la cosa sería concebida como anterior a ella misma, lo cual *(como es notorio por sí)* es absurdo. Luego no puede concebirse virtud alguna,

---

[97] 7. Espinosa viene a decir en este Escolio que la idea de «suicidio» (la idea misma) es un *sinsentido.* Nada puede «esforzarse en *no* ser». Espinosa critica aquí la «interioridad» hipostasiada que subyace en la idea de «suicidio» (un *sui* sustantificado). Al «suicida» lo matan causas exteriores que disponen su cuerpo de cierto modo. Espinosa es coherente aquí con su negación de que el hombre sea substancia: sólo la substancia es *causa sui.*

etc. Q.E.D.

Corolario: El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues no puede ser concebido ningún otro principio anterior a él *(por la Proposición anterior),* y, sin él *(por la Proposición 21 de esta Parte),* no puede concebirse ninguna virtud.

PROPOSICIÓN XXIII

No puede decirse, en absoluto, que el hombre obra según la virtud, en la medida en que es determinado a hacer algo por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino sólo en la medida en que está determinado por el hecho de entender.

Demostración: En la medida en que el hombre está determinado a obrar por tener ideas inadecuadas, padece *(por la Proposición 1 de la Parte III);* esto es *(por las Definiciones 1 y 2 de la Parte III),* hace algo que no puede ser percibido por medio de su sola esencia, es decir *(por la Definición 8 de esta Parte),* que no se sigue de su virtud. Ahora bien, si es determinado a hacer algo por el hecho de entender, en esa medida obra *(por la misma Proposición 1 de la Parte III),* esto es *(por la Definición 2 de la Parte III),* hace algo que es percibido por medio de su sola esencia, o sea *(por la Definición 8 de esta Parte),* que se sigue adecuadamente de su virtud. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXIV

En nosotros, actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa que obrar, vivir o conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) bajo la guía de la razón, poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad.

Demostración: Actuar absolutamente según la virtud no es otra cosa *(por la Definición 8 de esta Parte)* que actuar según las leyes de la naturaleza propia. Ahora bien, nosotros obramos sólo en la medida en que entendemos *(por la Proposición 3 de la Parte III).* Luego actuar según la virtud no es, en nosotros, otra cosa que obrar, vivir o conservar el ser bajo la guía de la razón, y ello *(por el Corolario de la Proposición* 22 *de esta Parte)* poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXV

Nadie se esfuerza por conservar su ser a causa de otra cosa.

Demostración: El esfuerzo que cada cosa realiza por perseverar en su ser se define por medio de la sola esencia de esa cosa *(por la Proposición 7 de la Parte III),* y de dicha esencia sola, y no de la esencia de otra cosa, se sigue necesariamente *(por la Proposición 6 de la Parte III)* que cada cual se esfuerce por conservar su ser. Esta Proposición es evidente, además, por el Corolario de la Proposición 22 de esta Parte. Pues si el hombre se esforzase por conservar su ser a causa de otra cosa, entonces dicha cosa sería el primer fundamento de la virtud *(como es notorio por sí),* lo cual *(por el Corolario antedicho)* es absurdo. Luego nadie se esfuerza, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXVI

Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil más que lo que la lleva al conocimiento.

Demostración: El esfuerzo por conservarse no es más que la esencia de la cosa misma *(por la Proposición 7 de la Parte III),* que, en cuanto que existe como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia *(por la Proposición 6 de la Parte III) y para,* hacer aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza tal como está dada *(ver la Definición del apetito, en el Escolio de la Proposición 9 de la Parte III).* Ahora bien, la esencia de la razón no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción *(ver su Definición en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II).* Luego *(por la Proposición 40 de la Parte II),* todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento. Además, puesto que ese esfuerzo que el alma realiza en cuanto que raciocina, para conservar su ser, no es otra cosa que el conocimiento *(por la primera parte de esta Demostración),* entonces este esfuerzo por entender es *(por el Corolario de la Proposición 22 de esta Parte)* el primero y único fundamento de la virtud, y no nos esforzaremos por entender las cosas teniendo a la vista algún fin *(por la Proposición 25 de esta Parte),* sino que, al contrario, el alma no podrá concebir, en cuanto que raciocina, que sea bueno para ella nada sino lo que conduce al conocimiento *(por la Definición 1 de esta Parte).* Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXVII

Con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos.

Demostración: El alma, en cuanto que raciocina, no apetece otra cosa que conocer, y no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento *(por la Proposición anterior).* Ahora bien, el alma *(por las Proposiciones 41 y 43 de la Parte II; ver también el Escolio de esta última)* no posee certeza acerca de las cosas sino en la medida en que tiene ideas adecuadas, o sea *(lo que es lo mismo, por el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II),* en la medida en que raciocina. Por consiguiente, sólo sabemos con certeza que es bueno aquello que conduce realmente al conocimiento, y, al contrario, que es malo aquello que puede impedir que conozcamos. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXVIII

El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios.

Demostración: Lo más alto que el alma puede conocer es Dios, esto es *(por la Definición 6 de la Parte I),* un ser absolutamente infinito, y sin el cual *(por la Proposición 15 de la Parte I)* nada puede ser ni ser concebido; y así *(por las Proposiciones 26 y 27 de esta Parte)* la suprema utilidad del alma, o sea *(por la Definición 1 de esta Parte),* su supremo bien, es el conocimiento de Dios. Además, el alma sólo obra en la medida en que conoce *(por las Proposiciones 1 y 3 de la Parte III),* y sólo en dicha medida *(por la Proposición 23 de esta Parte)* puede decirse, absolutamente, que obra según la virtud. Así pues, la virtud absoluta del alma es el conocimiento. Ahora bien, lo más alto que el alma puede conocer es Dios *(como acabamos de demostrar).* Por consiguiente, la suprema virtud del alma es la de entender o conocer a Dios. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXIX

Una cosa singular cualquiera, cuya naturaleza sea completamente distinta de la nuestra, no puede favorecer ni reprimir nuestra potencia de obrar; y, en términos absolutos, ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala si no tiene algo común con nosotros.

Demostración: La potencia en cuya virtud existe y obra una cosa singular cualquiera y, consiguientemente *(por el Corolario de la Proposición 10 de la Parte II),* también el hombre, no es determinada sino por otra cosa singular *(por la Proposición 28 de la Parte I),* cuya naturaleza *(por la Proposición 6 de la Parte II)* debe ser entendida por medio del mismo atributo por el que se concibe la

naturaleza humana. Así pues, nuestra potencia de obrar, como quiera que se la conciba, puede ser determinada, y, consiguientemente, favorecida o reprimida, por la potencia de otra cosa singular que tiene algo común con nosotros, y no por la potencia de una cosa cuya naturaleza sea completamente distinta de la nuestra, y, dado que llamamos «bueno» o «malo» a lo que es causa de alegría o de tristeza *(por la Proposición 8 de esta Parte),* esto es *(por el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III),* a lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime, nuestra potencia de obrar, entonces una cosa cuya naturaleza es completamente distinta de la nuestra no puede ser, para nosotros, ni buena ni mala. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXX

Ninguna cosa puede ser mala por lo que tiene de común con nuestra naturaleza, sino que es mala para nosotros en la medida en que nos es contraria.

Demostración: Llamamos «malo» a lo que es causa de tristeza *(por la Proposición 8 de esta Parte),* esto es *(por la Definición de la tristeza: verla en el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III),* a lo que disminuye o reprime nuestra potencia de obrar. Así pues, si alguna cosa fuese mala por lo que tiene de común con nosotros, podría entonces disminuir o reprimir eso que tiene de común con nosotros, lo cual *(por la Proposición 4 de la Parte III)* es absurdo. Ninguna cosa, pues, puede ser mala por lo que tiene de común con nosotros, sino que, al contrario, es mala, es decir *(como acabamos de mostrar),* disminuye o reprime nuestra potencia de obrar, en la medida en que nos es contraria *(por la Proposición 5 de la Parte III).* Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXI

En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena.

Demostración: En efecto, en la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, no puede ser mala *(por la Proposición anterior).* Será necesariamente, entonces, o buena o indiferente. Si se supone esto último, es decir, que no es buena ni mala, entonces *(por el Axioma 3 de esta Parte)*[98] nada

[98] 8. Nótese que esta parte no tiene un «Axioma 3» (sino sólo uno, que no tiene que ver con lo que aquí se está demostrando). La edición de Van Vloten y Land corrigió (t. I, página 203) «por la Definición 1» (corrección seguida por Appuhn y las traducciones españolas). Gebhardt no corrige, sin embargo, invocando la —para él— fuerte probabilidad de que la redacción primitiva de esta

se seguirá de su naturaleza que sirva para la conservación de la nuestra, es decir *(por hipótesis),* que sirva para la conservación de la naturaleza de la cosa misma; ahora bien *(por la Proposición 6 de la Parte III),* esto es absurdo; por consiguiente, en la medida en que concuerda con nuestra naturaleza, será necesariamente buena. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros, y, al contrario, cuanto más útil es una cosa para nosotros, tanto más concuerda con nuestra naturaleza. En efecto: en cuanto que no concuerda con nuestra naturaleza, será necesariamente, o bien distinta de nuestra naturaleza, o bien contraria a ella. Si es simplemente distinta, entonces *(por la Proposición 29 de esta Parte)* no podrá ser buena ni mala; pero si es contraria, entonces será también contraria a la naturaleza que concuerda con la nuestra, es decir *(por la Proposición anterior),* contraria al bien, esto es, mala. Así pues, nada puede ser bueno sino en cuanto concuerda con nuestra naturaleza, y, por tanto, cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil es, y viceversa. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXII

En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza.

Demostración: Al decir que las cosas concuerdan en naturaleza se entiende que concuerdan en potencia *(por la Proposición 7 de la Parte 3),* pero no en impotencia o negación; y, por consiguiente *(ver Escolio de la Proposición 3 de la Parte III),* tampoco en pasión; por ello, los hombres, en la medida en que están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza. Q.E.D.

Escolio: Esta cuestión es también evidente por sí misma; en efecto, quien dice que lo blanco y lo negro concuerdan sólo en que ninguno es rojo, está afirmando, absolutamente, que no concuerdan en nada. Así también, si alguien dice que la piedra y el hombre concuerdan sólo en que ambos son finitos, impotentes, o en que ninguno de los dos existe en virtud de la

---

Parte IV incluyese más de un Axioma, por las razones que da en la observación correspondiente (pág. 380 del t. II de su edición), unidas al hecho de que tampoco la Definición 1 sirve para esta Demostración.

necesidad de su naturaleza, o, finalmente, en que ambos son ilimitadamente superados por la potencia de las causas exteriores, ése está afirmando rotundamente que la piedra y el hombre no concuerdan en cosa alguna, pues las cosas que concuerdan sólo en algo negativo, o sea, en algo que no tienen, no concuerdan realmente en nada.

PROPOSICIÓN XXXIII

Los hombres pueden diferir en naturaleza en la medida en que sufren afectos que son pasiones; y, en esa misma medida, un mismo hombre es voluble e inconstante.

Demostración: La naturaleza o esencia de los afectos no puede explicarse por nuestra sola esencia o naturaleza *(por las Definiciones 1 y 2 de la Parte III),* sino que debe definirse por la potencia, es decir *(por la Proposición 7 de la Parte III),* por la naturaleza de las causas exteriores comparada con la nuestra; de donde deriva que de cada afecto haya tantas clases cuantas clases hay de objetos que nos afectan *(ver Proposición 56 de la Parte III),* y que los hombres sean afectados de maneras distintas por un solo y mismo objeto *(ver Proposición 51 de la Parte III),* y, en esa medida, difieran en naturaleza; y, por último, que un solo y mismo hombre *(por la misma Proposición 51 de la Parte III)* sea afectado de maneras distintas con relación al mismo objeto, siendo entonces voluble, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXIV

En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí.

Demostración: Un hombre —por ejemplo, Pedro— puede ser causa de que Pablo se entristezca, por haber en él algo semejante a una cosa que Pablo odia *(por la Proposición 16 de la Parte III),* o bien porque Pedro sólo posee una cosa que Pablo ama también *(ver Proposición 32 de la Parte III, con su Escolio),* o bien por otras causas *(ver las principales en el Escolio de la Proposición 55 de la Parte III);* por tanto, de ahí provendrá *(por la Definición 7 de los afectos)* que Pablo odie a Pedro, y, consiguientemente, ocurrirá con facilidad *(por la Proposición 40 de la Parte III, con su Escolio)* que Pedro odie, a su vez, a Pablo, y, por tanto, *(por la Proposición 39 de la Parte III),* que se esfuercen en hacerse mal el uno al otro, esto es *(por la Proposición 30 de esta Parte),* que sean contrarios entre sí. Ahora bien, el afecto de la tristeza es siempre una pasión *(por la Proposición 59 de la parte III);* luego los hombres, en la medida en que sufren afectos que son

pasiones, pueden ser contrarios entre sí. Q.E.D.

Escolio: He dicho que Pablo odia a Pedro por imaginar que éste posee algo que Pablo ama también; de ello parece seguirse, a primera vista, que esos dos hombres, por amar lo mismo y, consiguientemente, por concordar en naturaleza, se dañan mutuamente; y si esto es verdad, entonces serían falsas las Proposiciones 30 y 31 de esta Parte. Pero si examinamos el asunto con precisión, veremos que todo esto concuerda por completo. Pues esos dos hombres no son molestos el uno al otro en cuanto que concuerdan en naturaleza —esto es, en cuanto que ambos aman lo mismo—, sino en cuanto que difieren entre sí. Pues, en la medida en que ambos aman lo mismo, por eso mismo su amor resulta alentado *(por la Proposición 31 de la Parte III),* esto es *(por la Definición 6 de los afectos),* resulta alentada su alegría. Por ello, están muy lejos de molestarse uno al otro en cuanto que aman lo mismo y concuerdan en naturaleza. La causa de esto, como he dicho, no es otra que la diferencia de naturaleza que suponemos hay entre ellos. Pues suponemos que Pedro tiene la idea de una cosa amada actualmente poseída, y, en cambio, que Pablo tiene la idea de una cosa amada perdida. De donde proviene que éste se vea afectado de tristeza, y aquél, en cambio de alegría, y que, en esa medida, sean contrarios entre sí. Y de esta manera, podemos mostrar fácilmente que las demás causas de odio dependen sólo del hecho de que los hombres difieren en naturaleza, y no de aquello en que concuerdan.

PROPOSICIÓN XXXV

Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón.

Demostración: En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden diferir en naturaleza *(por la Proposición 33 de esta Parte), y* ser contrarios entre sí *(por la Proposición anterior).* Pero de los hombres se dice que obran sólo en cuanto viven bajo la guía de la razón *(por la Proposición 3 de la Parte III),* y, de esta suerte, todo lo que se sigue de la naturaleza humana, en cuanto que definida por la razón, debe ser entendido por la sola naturaleza humana en tanto que causa próxima de ello *(por la Definición 2 de la Parte III).* Y puesto que cada cual, en virtud de las leyes de su naturaleza, apetece lo que juzga bueno y se esfuerza por apartar lo que juzga malo *(por la Proposición 19 de esta Parte),* y como, además, lo que juzgamos bueno o malo según el dictamen de la razón es bueno o malo necesariamente *(por la Proposición 41 de la Parte II),* resulta que sólo en la medida en que los hombres viven según la

guía de la razón obran necesariamente lo que necesariamente es bueno para la naturaleza humana y, por consiguiente, para cada hombre, esto es *(por el Corolario de la Proposición 31 de esta Parte),* lo que concuerda con la naturaleza de cada hombre. Y, por tanto, los hombres también concuerdan siempre necesariamente entre sí en la medida en que viven bajo la guía de la razón. Q.E.D.

Corolario I: No hay cosa singular en la naturaleza que sea más útil al hombre que un hombre que vive bajo la guía de la razón. Pues lo más útil para el hombre es lo que concuerda más con su naturaleza *(por el Corolario de la Proposición 31 de esta Parte),* esto es *(como es por sí notorio),* el hombre. Ahora bien, un hombre actúa absolutamente en virtud de las leyes de su naturaleza cuando vive bajo la guía de la razón *(por la Definición 2 de la Parte III),* y sólo en esa medida concuerda siempre necesariamente con la naturaleza de otro hombre *(por la Proposición anterior);* por consiguiente, nada hay entre las cosas singulares que sea más útil al hombre que un hombre, etc. Q.E.D.

Corolario II: Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente[99]. Pues cuanto más busca cada cual su utilidad y se esfuerza por conservarse, tanto más dotado está de virtud *(por la Proposición 20 de esta Parte)* o, lo que es lo mismo *(por la Definición 8 de esta Parte),* de tanta mayor potencia está dotado para actuar según las leyes de su naturaleza, esto es *(por la Proposición 3 de la Parte III),* para vivir según la guía de la razón. Ahora bien, cuando más concuerdan en naturaleza los hombres es cuando viven según la guía de la razón *(por la Proposición anterior);* luego *(por el Corolario anterior)* los hombres serán tanto más útiles mutuamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad. Q.E.D.

Escolio: Lo que acabarnos de decir lo atestigua también diariamente la experiencia, con tantos y tan impresionantes testimonios que está prácticamente en boca de todos el dicho: «el hombre es un dios para el hombre». Sin embargo, sucede raramente que los hombres vivan según la guía de la razón, pues sus cosas discurren de manera que la mayoría son envidiosos y se ocasionan daño unos a otros. Y, con todo, difícilmente pueden soportar la vida en soledad, de suerte que la definición según la cual el hombre es «un animal social» suele complacer grandemente a la mayoría; y, en realidad, las cosas están hechas de manera que de la sociedad común de

[99] 9. No será difícil encontrar en el enunciado de este Corolario un principio de doctrina «liberal».

los hombres nacen muchos más beneficios que daños. Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstenlas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes; por no hablar ahora de que vale mucho más y es más digno de nuestro conocimiento considerar las acciones de los hombres que las de los animales. Pero de estas cuestiones trataremos con mayor prolijidad en otro lugar.

PROPOSICIÓN XXXVI

El supremo bien de los que siguen la virtud es común a todos, y todos pueden gozar de él igualmente.

Demostración: Obrar según la virtud es obrar bajo la guía de la razón *(por la Proposición 24 de esta Parte),* y todo esfuerzo realizado por nosotros según la razón es conocimiento *(por la Proposición 26 de esta Parte),* y, de esta suerte *(por la Proposición 28 de esta Parte),* el supremo bien de los que siguen la virtud consiste en conocer a Dios, es decir *(por la Proposición 47 de la Parte II y su Escolio),* un bien que es común a todos los hombres, y que puede ser poseído igualmente por todos los hombres, en cuanto que son de la misma naturaleza. Q.E.D.

Escolio: Si alguien preguntase ¿qué pasaría si el supremo bien de los que siguen la virtud no fuese común a todos?, ¿acaso no se seguiría, como pretendidamente ocurría *anteriormente (ver Proposición 34 de esta Parte)*[100], que los hombres que viven bajo la guía de la razón, esto es *(por la Proposición* 35 *de esta Parte),* los hombres en cuanto que concuerdan en naturaleza, serían contrarios entre sí?, le respondería: el hecho de que el supremo bien del hombre sea común a todos, no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni

[100] 10. Traducidos «como pretendidamente ocurría anteriormente», para evitar la anfibología resultante de traducir, meramente, «como anteriormente»; parecería que estaba «demostrado» que los hombres que viven bajo la guía de la razón «eran contrarios entre sí». Espinosa se refiere a la hipótesis inicial del Escolio de la Prop. 34, según la cual *parece* que hombres que concuerdan «se dañan mutuamente» (lo cual es falso). Esta anfibología no es evitada por las traducciones que tenemos a la vista, que vierten escuetamente el *ut supra* del texto.

concebirse si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien. Así pues *(por la Proposición 47 de la Parte II),* es propio de la esencia del alma humana tener un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios[101].

PROPOSICIÓN XXXVII

El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.

Demostración: Los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, son lo más útil que hay para el hombre *(por el Corolario 1 de la Proposición 35 de esta Parte),* y de esta suerte *(por la Proposición 19 de esta Parte),* es conforme a la guía de la razón el que nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón. Pero el bien que para sí apetece todo el que vive según el dictamen de la razón, esto es *(por la proposición 24 de esta Parte),* el que sigue la virtud, consiste en conocer *(por la Proposición 26 de esta Parte);* por consiguiente, el bien que todo aquel que sigue la virtud apetece para sí, lo deseará también para los demás hombres. Además, el deseo, en cuanto referido al alma, es la esencia misma de ésta *(por la Definición 1 de los afectos);* ahora bien, la esencia del alma consiste en el conocimiento *(por la Proposición 11 de la Parte II),* que implica el de Dios *(por la Proposición 47 de la parte II) y* sin el cual *(por la Proposición 15 de la Parte I)* no puede ser ni concebirse. Por tanto, cuanto mayor conocimiento de Dios está implícito en la esencia del alma, tanto mayor será el deseo con que el que sigue la virtud querrá para otro lo que apetece para sí mismo. Q.E.D.

De otra manera: El hombre amará con más constancia el bien que ama y apetece para sí si ve que otros aman eso mismo *(por la Proposición 31 de la Parte III),* y de este modo *(por el Corolario de la misma Proposición)* se esforzará en que los demás lo amen; y dado que ese bien *(por la Proposición anterior)* es común a todos, y todos pueden gozar de él, se esforzará entonces *(por la misma razón)* para que todos gocen de él, y tanto más *(por la Proposición 37 de la parte III)* cuanto más disfrute él de dicho bien. Q.E.D.

Escolio I: Quien se esfuerza, no en virtud de la razón, sino en virtud del solo afecto, en que los demás amen lo que él ama, y en que los demás acomoden

---

[101] 11. «Es propio del alma humana tener un conocimiento de la esencia de Dios.» Espinosa nos dice aquí *dónde* ocurre el «autoconocimiento» de Dios (véase nota 5 en la Parte II): ocurre en el hombre, en el entendimiento *en acto.*

su vida a la índole de él, actúa sólo por impulso, y por ello se hace odioso, y sobre todo a aquellos a quienes agradan otras cosas, y que, por ello, se empeñan y se esfuerzan a su vez, también por impulso, en que los demás acomoden sus vidas a la índole de ellos. Además, puesto que el supremo bien que los hombres apetecen en virtud del afecto es, a menudo, tal que uno solo puede poseerlo, de aquí proviene que los que aman no sean consecuentes consigo mismo, y, al mismo tiempo que se complacen en cantar las alabanzas de la cosa que aman, temen ser creídos. Pero quien se esfuerza en guiar a los demás según la razón, no obra por impulso, sino con humanidad y benignidad, y es del todo consecuente consigo mismo.

Todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en cuanto que conocemos a Dios, lo refiero a la *religión.* Al deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón, lo llamo *moralidad.* Al deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la guía de la razón a unirse por amistad a los demás, lo llamo *honradez,* y llamo *honroso* lo que alaban los hombres que viven según la guía de la razón, y *deshonroso,* por contra, a lo que se opone al establecimiento de la amistad. Aparte de esto, he mostrado también cuáles son los fundamentos del Estado. Por otra parte, la diferencia entre la verdadera virtud y la impotencia se percibe fácilmente por lo dicho anteriormente, a saber: la verdadera virtud no es otra cosa que vivir según la guía de la razón, y la impotencia consiste solamente en el hecho de que el hombre se deja llevar por las cosas exteriores, y resulta determinado por ellas a hacer lo que la ordinaria disposición de esas cosas exteriores exige, pero no lo que exige su propia naturaleza, considerada en sí sola. Y esto es lo que había prometido demostrar en el Escolio de la Proposición 18 de esta Parte. En su virtud, es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos *(ver Escolio de la*

Proposición 57 de la Parte III). Me queda por explicar qué es lo justo y lo injusto, qué es el delito[102] y qué el mérito. Pero acerca de esto véase el Escolio que sigue.

Escolio II: En el Apéndice de la Parte primera prometí explicar qué son la alabanza y el vituperio, el mérito y el delito, lo justo y lo injusto. Lo que atañe a la alabanza y el vituperio lo he explicado en el Escolio de la Proposición 29 de la Parte III; éste es el momento de hablar sobre los demás puntos. Pero, antes, conviene decir algo acerca del *estado natural* y el *estado civil* del hombre.

Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia *(ver Proposiciones 19 y 20 de esta Parte), y* toma venganza *(ver el Corolario 2 de la Proposición 40 de la Parte III),* y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia *(ver Proposición 28 de la Parte III).* Pues bien, si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno *(por el Corolario 1 de la Proposición 35 de esta Parte)* detentaría este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Pero como están sujetos a afectos *(por el Corolario de la Proposición 4 de esta Parte)* que superan con mucho la potencia o virtud humana *(por la Proposición 6 de esta Parte),* son por ello arrastrados a menudo en diversos sentidos *(por la Proposición 33 de esta Parte),* y son contrarios entre sí *(por la Proposición 34 de esta Parte),* aun cuando precisan de la ayuda mutua *(por el Escolio de la Proposición 35 de esta Parte).* Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno. Cómo pueda suceder esto —a saber, que los hombres, sujetos necesariamente a los afectos *(por el Corolario de la Proposición 4 de esta Parte),* inconstantes y volubles *(por la Proposición 33 de esta Parte)* puedan darse garantías y confiar unos en otros— es evidente por la Proposición 7 de esta Parte y por la Proposición 39 de la Parte III. A saber: que ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir

---

[102] 12. Traducimos *peccatum* por «delito» porque, como se verá en el Escolio siguiente, fuera del Estado no hay «pecado»: el «pecado» es la infracción de la ley civil, o sea, lo que llamamos «delito». Por lo demás, *peccatum* tiene también un sentido jurídico (que en castellano se ha perdido). De todas formas, reconocemos que traducir por «pecado» dotaría a los textos de cierta ironía quizá no inútil. No lo hemos hecho en gracia a la claridad.

un daño a otro, por temor a un daño mayor. Así pues, de acuerdo con esa ley podrá establecerse una *sociedad,* a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y el mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos *(por el Escolio de la Proposición 17 de esta Parte),* sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado,* y los que son protegidos por su derecho se llaman *ciudadanos.* Por todo esto, entendemos fácilmente que en el estado de naturaleza no hay nada que sea bueno o malo en virtud del común consenso, dado que todo el que se halla en el estado natural mira sólo por su utilidad, y conforme a su índole propia, y decide acerca de lo bueno y lo malo únicamente respecto de su utilidad, y no está obligado por ley alguna a obedecer a nadie más que a sí mismo. Por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito[103] Pero sí, ciertamente, en el estado civil, en el que el bien y el mal son decretados por común consenso, y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado. El *delito* no es, pues, otra cosa que una desobediencia castigada en virtud del solo derecho del Estado, y, por el contrario, la obediencia es considerada como un *mérito* del ciudadano, pues en virtud de ella se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado. Además, en el estado natural nadie es dueño de cosa alguna por consenso común, ni hay en la naturaleza nada de lo que pueda decirse que pertenece a un hombre más bien que a otro[104], sino que todo es de todos, y, por ende, no puede concebirse, en el estado natural, voluntad alguna de dar a cada uno lo suyo, ni de quitarle a uno lo que es suyo, es decir, que en el estado natural no ocurre nada que pueda llamarse «justo» o «injusto», y sí en el estado civil, donde por común consenso se

---

[103] 13. Ni, por supuesto, el «pecado»: Espinosa juega aquí con las palabras (véase nota anterior).

[104] 14. No debe interpretarse esto, apresuradamente, como una «defensa» de algo así como un «comunismo primitivo». Si en la naturaleza «todo es de todos», se debe a que no hay *derechos* más que hasta donde hay *fuerzas* (cf. *Tratado teológico-político,* cap. XVI: Gebhardt, III, pág. 189). Todos tienen «derecho» a todo... si *pueden* hacerse con ello. No hay «derechos» en abstracto: sólo en la situación concreta de una sociedad reglada por leyes. Espinosa no «se complace» en el estado de naturaleza: véase la Prop. 73 de esta Parte. Sólo procura evitar la noción metafísica de «derechos *humanos", por* así decir. El Derecho es obra del Estado, y los deseos de justicia cuentan con el Estado como su marco de realización. La única libertad posible es la libertad en la comunidad sometida a leyes; es cierto que, tanto en el estado natural como en el Estado civil, el hombre se somete a las leyes de la naturaleza, pero en el estado natural su dependencia es mucho más *inmediata:* no está *mediada* por la razón, por el conocimiento de Dios, que se dan en el ámbito de la *civitas,* cf. nuestro *El materialismo de Espinosa,* cit., cap. V, sección 4.

decreta lo que es de uno y lo que es de otro. Por lo que es evidente que lo justo y lo injusto, el delito y el mérito son nociones extrínsecas, y no atributos que sirvan para explicar la naturaleza del alma. Pero de esto ya he dicho bastante.

PROPOSICIÓN XXXVIII

Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.

Demostración: Cuanto más apto se hace el cuerpo para esas cosas, tanto más apta se vuelve el alma para percibirlas *(por la Proposición 14 de la Parte II)*, y así, lo que propicia al cuerpo en ese sentido y lo hace apto para tales cosas, es necesariamente bueno, o sea, útil *(por las Proposiciones 26 y 27 de esta Parte)*, y tanto más útil cuanto más apto vuelve al cuerpo; y, al contrario *(por la misma Proposición 14 de la Parte II, tomada a la inversa, y por las Proposiciones 26 y 27 de esta Parte)*, es nocivo si hace al cuerpo menos apto para esas cosas. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXIX

Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento.

Demostración: El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos *(por el Postulado 4 de la Parte II)*. Ahora bien, lo que constituye la forma del cuerpo humano consiste en que sus partes se comuniquen entre sí sus movimientos según una cierta relación *(por la Definición anterior al Lema 4, a continuación de la Proposición 13 de la Parte II)*. Por consiguiente, aquello que provoca que se conserve la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano está conservando la forma del cuerpo humano, y, por tanto, ocasiona *(por los Postulados 3 y 6 de la Parte II)* que el cuerpo humano pueda ser afectado de muchas maneras, y que pueda afectar, a su vez, de muchas maneras a los cuerpos exteriores, y de esta suerte *(por la Proposición anterior)* es bueno. Por su parte, lo que provoca que las partes del cuerpo humano modifiquen su relación de reposo y movimiento, ocasiona *(por la misma Definición de la parte II)* que el cuerpo humano revista otra forma,

esto es *(como es notorio por sí, y hemos advertido al final del prefacio de esta Parte),* que el cuerpo humano se destruya y, por consiguiente, que se vea privado de toda aptitud para ser afectado de muchas maneras; por tanto *(por la Proposición anterior),* es malo. Q.E.D.

Escolio: Hasta qué punto pueden estas cosas perjudicar o aprovechar al alma, lo explicaremos en la Parte quinta. Aquí, de todas formas, debo observar que entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo; así, he oído contar acerca de cierto poeta español que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito, y se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también de su lengua vernácula. Y si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad provecta cree que la naturaleza de éstos es tan distinta de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez, si no conjeturase acerca de sí mismo por lo que observa en los otros. Pero, a fin de no dar a los supersticiosos materia para suscitar nuevas cuestiones, prefiero dejar en suspenso este punto.

PROPOSICIÓN XL

Lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado.

Demostración: En efecto, y lo que hace que los hombres vivan concordes ocasiona a la vez que vivan bajo la guía de la razón *(por la Proposición 35 de esta Parte),* y, de esta suerte *(por la Proposición 26 y 27 de esta Parte)* es bueno, y *(por la misma razón)* es malo lo que suscita la discordia. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLI

La alegría, nunca es directamente mala, sino buena; en cambio, la tristeza es directamente mala.

Demostración: La alegría *(por la Proposición 11 de la Parte III, con su Escolio)* es un afecto que aumenta o favorece la potencia de obrar del cuerpo; la tristeza, en cambio, es un afecto que disminuye o reprime la potencia de obrar del cuerpo, y así *(por la Proposición 38 de esta Parte)* la alegría es directamente buena, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLII

El regocijo no puede tener exceso, sino que es siempre bueno, y, por contra, la melancolía es siempre mala.

Demostración: El regocijo *(ver su definición en el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III)* es una alegría que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que todas las partes del cuerpo sean igualmente afectadas, esto es *(por la Proposición 11 de la Parte III),* en que la potencia de obrar del cuerpo resulta aumentada o favorecida de tal modo que todas sus partes conservan la misma relación de reposo y movimiento entre sí; y de este modo *(por la Proposición 39 de esta Parte),* el regocijo es siempre bueno, y no puede tener exceso. En cuanto a la melancolía *(cuya definición véase también en el mismo Escolio de la Proposición 11 de la Parte III),* es una tristeza que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que la potencia de obrar del cuerpo resulta absolutamente disminuida o reprimida, y de este modo *(por la Proposición 38 de esta Parte)* es siempre mala. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLIII

El placer puede tener exceso y ser malo; el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer, que es una alegría, sea malo.

Demostración: El placer es una alegría que, en cuanto referida al cuerpo, consiste en que una o algunas de sus partes son afectadas más que las otras *(ver sus definición en el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III), y* la potencia de ese afecto pueda ser tan grande que supere a las restantes acciones del cuerpo *(por la Proposición 6 de esta Parte),* se aferré pertinazmente a él e impida de esta suerte que el cuerpo sea apto para ser afectado de otras muchas maneras, y así *(por la Proposición 38 de esta Parte)* puede ser malo. Por su parte, el dolor, que es, por el contrario, una tristeza, no puede ser bueno, considera-

do en sí solo *(por la Proposición 41 de esta Parte).* Pero como su fuerza e incremento se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra *(por la Proposición 5 de esta Parte),* podemos, entonces, concebir infinitos grados y modalidades en la fuerza de este afecto *(por la Proposición 3 de esta Parte);* y, de esta suerte, podemos concebir un dolor tal que pueda reprimir el placer, para que éste no tenga exceso, y provocar en esa medida *(por la primera parte de esta Proposición)* que el cuerpo no se vuelva menos apto, y, por tanto, en esa medida será bueno. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLIV

El amor y el deseo pueden tener exceso.

Demostración: El amor es una alegría *(por la Definición 6 de los afectos)* acompañada por la idea de una causa exterior; así pues, el placer *(por el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III)* acompañado por la idea de una causa exterior es amor, y, por tanto, el amor *(por la Proposición anterior)* puede tener exceso. Por su parte, el deseo es tanto mayor cuanto mayor es el afecto del que brota *(por la Proposición 37 de la Parte III).* Por ello, así como un afecto *(por la Proposición 6 de esta Parte)* puede superar las demás acciones del hombre, así también el deseo que brota de ese afecto superará a los demás deseos, y, por ende, podrá tener el mismo exceso que tenía el placer, según mostramos en la Proposición anterior. Q.E.D.

Escolio: El regocijo —que, como he dicho, es bueno— es más fácilmente concebido que observado. Pues los afectos que cotidianamente nos asaltan se relacionan, por lo general, con una parte del cuerpo que es afectada más que las otras, y, por ende, los afectos tienen generalmente exceso, y sujetan al alma de tal modo en la consideración de un solo objeto, que no puede pensar en otros; y aunque los hombres están sometidos a muchísimos afectos —encontrándose raramente, por ello, a alguien que esté dominado siempre por un solo y mismo afecto—, no faltan, con todo, hombres a quienes se aferra pertinazmente un solo y mismo afecto. Así pues, vemos algunas veces hombres afectados de tal modo por un solo objeto, que aunque no esté presente, creen tenerlo a la vista, y cuando esto le acaece a un hombre que no duerme, decimos que delira o que está loco. Y no menos locos son considerados, ya que suelen mover a risa, los que se abrasan de amor, soñando noche y día sólo con su amante o meretriz. El avaro y el ambicioso, en cambio, aunque el uno no piense más que en el lucro y el dinero, y el otro en la gloria, no se piensa que deliran, porque suelen ser molestos, y se los considera

dignos de odio. Pero, en realidad, tanto la avaricia y la ambición como la libídine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades.

PROPOSICIÓN XLV

El odio nunca puede ser bueno.

Demostración: Nos esforzamos en destruir al hombre que odiamos *(por la Proposición 39 de la parte III),* esto es *(por la Proposición 37 de esta Parte)* nos esforzamos en algo que es malo. Por consiguiente, etcétera. Q.E.D.

Escolio: Nótese que aquí y en lo que sigue entiendo por odio sólo el odio hacia los hombres.

Corolario I: La envidia, la irrisión, el desprecio la ira, la venganza y los restantes afectos que se remiten al odio, o nacen de él, son malos, lo que es evidente también por la Proposición 39 de la Parte III y la Proposición 37 de esta Parte.

Corolario II: Todo lo que apetecemos en virtud del odio que nos afecta, es deshonesto, y en el Estado es injusto. Lo que es evidente también por la Proposición 39 de la Parte III, y por las definiciones de «deshonesto» e «injusto» que pueden verse en el Escolio de la Proposición 37 de esta Parte.

Escolio: Entre la irrisión (que, como he dicho en el Corolario I, es mala) y la risa, reconozco que hay una gran diferencia. Pues la risa, como también la broma, es pura alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es de por sí buena *(por la Proposición 41 de esta Parte).* Pues, ciertamente, sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo. Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy al contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. Así, pues, servirse de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no hasta la saciedad, desde luego, pues eso no es deleitarse) es propio de un hombre sabio. Quiero decir que es propio de un hombre sabio reponer fuerzas y

recrearse con alimentos y bebidas agradables, tomados con moderación, así como gustar de los perfumes, el encanto de las plantas verdeantes, el ornato, la música, los juegos que sirven como ejercicio físico, el teatro y otras cosas por el estilo, de que todos pueden servirse sin perjuicio ajeno alguno. Pues el cuerpo humano está compuesto de numerosas partes de distinta naturaleza, que continuamente necesitan alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza, y, consiguientemente, a fin de que también el alma sea igualmente apta para conocer al mismo tiempo muchas cosas. Y así, esta norma de vida concuerda muy bien con nuestros principios y con la práctica común; por lo cual, si hay alguna regla de vida que sea la mejor, lo es ésta, así como la más recomendable en todos sentidos. Y no es preciso tratar de este tema con mayor claridad ni extensión[105].

PROPOSICIÓN XLVI

Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene.

Demostración: Todos los afectos de odio son malos *(por el Corolario 1 de la Proposición anterior); y* así, quien vive bajo la guía de la razón se esforzará cuanto puede por no padecerlos *(por la Proposición 19 de esta Parte), y,* consiguientemente *(por la Proposición 37 de esta Parte),* se esforzará en que tampoco otro los padezca. Ahora bien, el odio se incrementa con un odio recíproco y, en cambio, puede ser destruido por el amor *(por la Proposición 43 de la parte III),* de suerte que el odio se transforme en amor *(por la Proposición 44 de la Parte III).* Por consiguiente, quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar con amor, esto es, con generosidad *(cuya definición puede verse en el Escolio de la Proposición 59 de la Parte III),* el odio, etc., que otro le tiene. Q.E.D.

Escolio: Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, procura vencer el odio con el amor lucha con alegría y confianza, resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo, y apenas necesita la ayuda de la fortuna. Si vence, sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por defecto de fuerza, sino por aumento de ella. Todas estas cosas se siguen tan claramente

[105] 15. Véase la nota a este Escolio en la traducción de Appuhn (pág. 370-371), nota muy persuasiva en su simpatía por la figura moral que Espinosa nos da de sí mismo en el texto.

de las solas definiciones de «amor» y «entendimiento», que no es preciso demostrarlas una por una.

PROPOSICIÓN XLVII

Los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí.

Demostración: No hay afecto de esperanza o de miedo sin tristeza. Pues el miedo es *(por la Definición 13 de los afectos)* una tristeza, y la esperanza *(ver la Explicación de las Definiciones 12 y 13 de los afectos)* no se da sin miedo, y, por ende *(por la Proposición 41 de esta Parte),* estos afectos no pueden ser buenos de por sí, sino sólo en la medida en que pueden reprimir el exceso de alegría *(por la Proposición 43 de esta Parte).* Q.E.D.

Escolio: A ello se añade que estos afectos revelan una falta de conocimiento y una impotencia del alma; por esta causa, también la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción son señales de un ánimo impotente, pues aunque la seguridad y la satisfacción sean afectos de alegría, implican que los ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza o el miedo. Y así, cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón.

PROPOSICIÓN XLVIII

Los afectos de la sobreestimación y el menosprecio son siempre malos.

Demostración: Efectivamente, estos afectos *(por las Definiciones 21 y 22 de los afectos)* repugnan a la razón, y, por tanto *(por las Proposiciones 26 y 27 de esta Parte),* son malos. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XLIX

La sobreestimación hace soberbio con facilidad al hombre que es sobreestimado.

Demostración: Si vemos que alguien, por amor, nos estima en más de lo justo, fácilmente nos gloriaremos *(por el Escolio de la Proposición 41 de la Parte III),* o sea, seremos afectados de alegría *(por la Definición 30 de los afectos), y* nos creeremos con facilidad los elogios que oímos decir de nosotros *(por la*

Proposición 25 de la parte III); de esta suerte, nos estimaremos, por amor hacia nosotros mismos, en más de lo justo, esto es *(por la Definición 28 de los afectos),* nos ensoberbeceremos con facilidad. Q.E.D.

PROPOSICIÓN L

La conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí mala e inútil.

Demostración: En efecto, la conmiseración *(por la Definición 18 de los afectos)* es una tristeza, y, por ende *(por la Proposición 41 de esta Parte),* es de por sí mala; en cuanto al bien que de ella se sigue, a saber, el esfuerzo por librar de la miseria al hombre hacia quien sentimos conmiseración *(por el Corolario 3 de la Proposición 27 de la Parte III),* deseamos hacerlo en virtud del solo dictamen de la razón *(por la Proposición 37 de esta Parte), y* no podemos hacer por el dictamen de la razón más que lo que. sabemos que es bueno *(por la Proposición 27 de esta Parte); y* así, la conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí mala e inútil Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que el hombre que vive según el dictamen de la razón se esfuerza cuanto puede por conseguir que la conmiseración no influya en él.

Escolio: Quien ha comprendido rectamente que todas las cosas se siguen en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, y que se producen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, no hallará en verdad nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni tendrá conmiseración de nadie, sino que se esforzará, cuanto la virtud humana lo permite, en «hacer el bien» —como se dice— y en estar alegre. A ello se añade que quien acostumbra a ser tocado de conmiseración, y se conmueve ante la miseria o las lágrimas ajenas, suele hacer cosas de las que luego se arrepiente, tanto porque, si nos guiamos por el mero afecto, no hacemos nada que sepamos con certeza ser bueno, como porque las falsas lágrimas nos embaucan fácilmente. Y aquí hablo expresamente del hombre que vive bajo la guía de la razón. Pues el que no es movido ni por la razón ni por la conmiseración a ayudar a los otros, merece el nombre de inhumano que se le aplica. Pues *(por la Proposición 27 de la Parte III)* no parece semejante a un hombre.

PROPOSICIÓN LI

La aprobación no repugna, a la razón, sino que puede concordar con ella y surgir de ella.

Demostración: La aprobación, en efecto, es un amor hacia aquel que ha hecho bien a otro *(por la Definición 19 de los afectos)* y, por tanto, puede referirse al alma en la medida en que se dice que ésta obra *(por la Proposición 59 de la Parte III)*, esto es *(por la Proposición 3 de la Parte III)*, en la medida en que conoce, y, por ende, la aprobación concuerda con la razón, etc. Q.E.D.

De otra manera: Quien vive conforme a la razón desea también para otro el bien que apetece para sí *(por la Proposición 37 de esta Parte);* por ello, en viendo que alguien hace bien a otro, su propio esfuerzo por hacer el bien resulta favorecido, es decir *(por el Escolio de la Proposición 11 de la Parte III),* experimentará una alegría, la cual *(por hipótesis* va acompañada por la idea de aquel que hace bien a otro, y, por ende *(por la Definición 19 de los afectos),* lo aprueba. Q.E.D.

Escolio: La indignación, tal como la hemos definido *(ver Definición 20 de los afectos)*, es necesariamente mala *(por la Proposición 45 de esta Parte).* Pero debe notarse que cuando el poder soberano castiga al ciudadano que ha cometido injusticia contra otro, de acuerdo con la obligación que tiene de tutelar la paz, no digo que se «indigna» contra ese ciudadano, pues no lo castiga incitado por el odio, con el fin de causarle la ruina, sino movido por la moralidad.

PROPOSICIÓN LII

El contento de sí mismo puede nacer de la razón, y, naciendo de ella, es el mayor contento que puede darse.

Demostración: El contento de sí mismo es una alegría que surge de la consideración que el hombre efectúa de sí mismo, y de su potencia de obrar *(por la Definición 25 de los afectos).* Ahora bien, la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma *(por la Proposición 3 de la Parte III),* que el hombre considera clara y distintamente *(por las Proposiciones 40 y 43 de la Parte II).* Por consiguiente, el contento de sí mismo nace de la razón. Además, el hombre, en tanto se considera a sí mismo, no percibe clara y distintamente, o sea, adecuadamente, nada más que lo que se sigue de su propia potencia de obrar *(por la Definición 2 de la Parte III),* esto es *(por la Proposición 3 de la Parte III),* lo que se sigue de su propia potencia de entender; y así, de esta sola consideración brota el mayor contento que darse puede.

Q.E.D.

Escolio: El contento de sí mismo, es, en realidad, lo más alto que podemos esperar. Pues *(como hemos mostrado en la Proposición 25 de esta Parte),* nadie se esfuerza por conservar su ser con vistas a algún fin; y, por otra parte, como este contento es alentado y fortificado cada vez más por las alabanzas *(por el Corolario de la Proposición 53 de la Parte III),* y, al contrario *(por el Corolario de la Proposición 55 de la Parte III),* resulta perturbado cada vez más por el vituperio, es la gloria, entonces, la que nos guía sobre todo, y somos prácticamente incapaces de sobrellevar una vida de oprobio.

PROPOSICIÓN LIII

La humildad no es una virtud, o sea, no nace de la razón.

Demostración: La humildad es una tristeza, que brota de que el hombre considera su propia impotencia *(por la Definición 26 de los afectos).* Ahora bien, en la medida en que el hombre se conoce a sí mismo según la verdadera razón, en esa medida se supone que conoce su esencia, es decir *(por la Proposición 7 de la parte III),* su potencia. Por ello, si el hombre, al considerarse a sí mismo, percibe alguna impotencia, ello no se debe al hecho de que se conoce, sino *(como hemos mostrado en la Proposición 55 de la Parte III)* al hecho de que su potencia de obrar está reprimida. Pues si suponemos que el hombre percibe su impotencia porque conoce que hay algo más potente que él, y con dicho conocimiento delimita su potencia de obrar, lo que estamos concibiendo entonces es que el hombre se conoce a sí mismo distintamente, o, lo que es lo mismo *(por la Proposición 26 de esta Parte),* que su potencia de obrar, precisamente, está siendo favorecida. Por ello, la humildad, o sea, la tristeza que brota de que el hombre considera su propia impotencia, no nace de una consideración verdadera, es decir, no nace de la razón, y no es una virtud, sino una pasión. Q.E.D.

PROPOSICIÓN LIV

El arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente.

Demostración: La primera parte de esta Proposición se demuestra como la Proposición anterior. La segunda es evidente en virtud de la sola Definición de este afecto *(ver Definición 27 de los afectos):* quien lo padece es vencido

primero por un deseo malo, y luego por la tristeza.

Escolio: Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos —la humildad y el arrepentimiento—, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos; por tanto, supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esta materia. Pues si los hombres de ánimo impotente fuesen todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿por medio de qué vínculos podrían permanecer unidos, y cómo podría contenérseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por ello, que los profetas, mirando por la utilidad común, y no por la de unos pocos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Pues, en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida feliz[106].

PROPOSICIÓN LV

La mayor soberbia, y la mayor abyección, son la mayor ignorancia de sí mismo.

Demostración: Esta Proposición es evidente por las Definiciones 28 y 29 de los afectos.

PROPOSICIÓN LVI

La mayor soberbia y la mayor abyección revelan la mayor impotencia del ánimo.

Demostración: El primer fundamento de la virtud consiste en conservar el ser *(por el Corolario de la Proposición 22 de esta Parte),* y ello *(por la Proposición 24 de esta Parte),* conforme a la guía de la razón. Así, pues, quien se ignora a sí mismo, ignora el fundamento de todas las virtudes, y, consiguientemente, las

---

[106] 16. El texto de este Escolio muestra alguno de los límites del «democratismo» de Espinosa: la «salvación de los ignorantes» pasa por caminos distintos que la salvación del sabio. En este sentido, podría ser la religión (la invocación a los profetas es aquí muy clara) una especie de «metafísica del pueblo», y hay rasgos del pensamiento de Espinosa en el *Tratado teotógico-político* que podrían inducir a pensar así. Pero es imposible tratar aquí de estos temas. Ver A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza,* París, 1972. En defensa del genuino «democratismo» de Espinosa, por ejemplo, R. J. MAC SHEA, *The political philosophy of Spinoza,* Nueva York, 1968, cf., por ejemplo, pág. 204.

virtudes mismas. Además, actuar según la virtud no es otra cosa que actuar bajo la guía de la razón *(por la Proposición 24 de esta Parte),* y quien obra bajo la guía de la razón debe necesariamente saber que obra según esa guía *(por la Proposición 43 de la Parte II).* Así, pues, quien más se ignora a sí mismo y, por consiguiente *(como acabamos de ver),* todas las virtudes, menos obra según la virtud, esto es *(como es evidente por la Definición 8 de esta Parte),* más impotente de ánimo resulta. Y así *(por la Proposición anterior),* la mayor soberbia y la mayor abyección revelan la mayor impotencia del ánimo. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue muy claramente que los soberbios y los abyectos están sujetos a los afectos en el más alto grado.

Escolio: Sin embargo, la abyección puede ser corregida más fácilmente que la soberbia, dado que ésta es un afecto de alegría y aquélla un afecto de tristeza, y, por tanto *(por la Proposición 18 de esta Parte),* la soberbia es más fuerte.

PROPOSICIÓN LVII

El soberbio ama la presencia de los parásitos o de los aduladores, y odia la de los generosos.

Demostración: La soberbia es una alegría que brota de que el hombre se estima en más de lo justo *(por las Definiciones 28 y 6 de los afectos),* opinión que el hombre soberbio se esforzará cuanto pueda en mantener *(ver Escolio de la Proposición 13 de la Parte III);* y, de esta suerte, los soberbios amarán la presencia de los parásitos o aduladores *(he omitido las definiciones de éstos, pues son sobradamente conocidos),* y huirán de la presencia de los generosos, que los estiman en lo justo. Q.E.D.

Escolio: Sería demasiado largo enumerar aquí todos los males que la soberbia acarrea, ya que los soberbios están sujetos a todos los afectos (y, por cierto, a los del amor y la misericordia menos que a ninguno). Pero no debemos silenciar que también se llama soberbio a quien estima a los demás en menos de lo justo, y, en este sentido, la soberbia se definirá como una alegría nacida de la falsa opinión por la que un hombre se juzga superior a los demás. Y la abyección contraria a este género de soberbia se definiría como una tristeza nacida de la falsa opinión por la que un hombre se cree inferior a los demás. Esto sentado, concebimos fácilmente que el soberbio sea necesariamente envidioso *(ver Escolio de la Proposición 55 de la Parte III),* y que experimente un odio mayor hacia quienes más son alabados a causa de sus virtudes; su odio

hacia ellos no puede ser fácilmente vencido con el amor, ni haciéndole un beneficio *(ver el Escolio de la Proposición 41 de la Parte III),* y sólo se deleita con la presencia de los que siguen la corriente a su impotente ánimo, y de tonto lo convierten en loco.

Aunque la abyección sea contraria *a.* la soberbia, el abyecto está, con todo, muy próximo al soberbio. Pues dado que su tristeza brota de que juzga su impotencia según la potencia o virtud de los demás, esa tristeza se aliviará, es decir, él se alegrará, si ocupa su imaginación en considerar los vicios ajenos, de donde ha nacido el proverbio: «Mal de muchos, consuelo de tontos»[107]; por el contrario, se entristecerá tanto más cuanto más inferior a los otros crea ser, de donde resulta que nadie es más propenso a la envidia que los abyectos, y que nadie como ellos para observar las acciones de los hombres con vistas a su crítica, y no a su corrección; de ahí, en fin, que sólo les parezca bien la abyección misma, y, en realidad, se glorían en ella, aunque de manera tal que parezcan despreciarse a sí mismos. Todo ello se sigue de este afecto tan necesariamente como de la naturaleza del triángulo se sigue que sus tres ángulos valen dos rectos. He dicho ya que a estos afectos, y a otros similares, los llamo «malos» sólo en cuanto me fijo en la utilidad humana; ahora bien, las leyes de la naturaleza conciernen al orden común de ella, una de cuyas Partes es el hombre, y advierto esto aquí de pasada, para que nadie crea que me limito a contar los vicios y acciones absurdas de los hombres, cuando lo que quiero es demostrar la naturaleza y propiedades de las cosas. Pues, como he dicho en el Prefacio de la Parte tercera, considero los afectos humanos y sus propiedades del mismo modo que las demás cosas naturales. Y, ciertamente, los afectos humanos no revelan menos la potencia y capacidad creadora de la naturaleza (ya que no las del hombre) de lo que las revelan otras muchas cosas que admiramos, y en cuya consideración nos deleitamos. De todas maneras, voy a continuar observando, a propósito de los afectos, lo que hay en ellos de útil o dañoso para los hombres.

PROPOSICIÓN LVIII

La gloria no repugna a la razón, sino que puede nacer de ella.

Demostración: Es evidente por la Definición 30 de los afectos, y por la Definición de lo honroso: verla en el Escolio 1 de la Proposición 37 de esta

---

[107] 17. Nos parece que el proverbio castellano vierte —con forma de «proverbio» reconocible, además— el texto latino: «solamen miseris socios habuisse malorum.»

Parte.

Escolio: Lo que se llama «vanagloria» es un contento de sí mismo sustentado sólo por la opinión del vulgo, y, al cesar ésta, cesa el contento, es decir *(por el Escolio de la Proposición 52 de esta parte),* cesa lo que es el bien más alto que todos aman; de donde proviene que quien se gloría en la opinión del vulgo, angustiado por una cotidiana preocupación, intente esforzadamente conservar su fama. El vulgo es, en efecto, voluble e inconsciente, y, por tanto, si la fama no es alimentada, pronto se desvanece. Es más, como todos desean ganarse el aplauso del vulgo, tiende cada cual fácilmente a rebajar la fama ajena; de ello nace, supuesto que se compite por lo que se cree ser el supremo bien, una grandísima pasión por oprimirse unos a otros de cualquier modo, y quien sale al fin vencedor se gloría más por haber causado un daño a otro que por haber obrado en provecho de sí mismo. Así, pues, esta gloria o contento es realmente vana, ya que no es nada.

Lo que debe decirse acerca de la vergüenza se colige fácilmente de lo que hemos dicho acerca de la misericordia y el arrepentimiento. Añado sólo que, como la conmiseración, así también la vergüenza, aunque no sea una virtud, es buena en la medida en que revela, en el hombre que está penetrado de ella, un deseo de vivir honrosamente, así como el dolor, que se dice bueno en cuanto que revela que la Parte dañada no está aún podrida. Por ello, aunque el hombre que se avergüenza de algo que ha hecho esté, en realidad, triste, es, con todo, más perfecto que el desvergonzado, que no tiene deseo alguno de vivir honrosamente.

Y esto es lo que había resuelto observar acerca de los afectos de la alegría y de la tristeza. Por lo que atañe a los deseos, son buenos o malos, ciertamente, según broten de afectos buenos o malos. Ahora bien, en realidad, todos ellos son ciegos, en cuanto se engendran en nosotros a partir de afectos que son pasiones *(como se colige fácilmente de lo que hemos dicho en el Escolio de la Proposición 44 de esta Parte), y* no tendrían ninguna utilidad si los hombres pudiesen ser llevados con facilidad a vivir según el solo dictamen de la razón, como mostraré ahora en pocas palabras.

PROPOSICIÓN LIX

A todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por la razón.

Demostración: Obrar según la razón no es otra cosa *(por la Proposición 3 y la Definición 2 de la Parte III)* que hacer aquellas cosas que se siguen *de* la necesidad de nuestra naturaleza, considerada en sí sola. Ahora bien, la tristeza es mala en la medida en que disminuye o reprime esa potencia de obrar *(por la Proposición 41 de esta Parte);* no podemos, por consiguiente, ser determinados por este afecto a acción alguna que no pudiéramos realizar si la razón nos guiase. Por su parte, la alegría es mala en la medida en que impide que el hombre sea apto para obrar *(por las Proposiciones 41 y 43 de esta Parte), y,* en ese sentido, por tanto, tampoco podemos ser determinados a acción alguna que no pudiéramos realizar si la razón nos guiase. Por último, en cuanto que la alegría es buena, concuerda con la razón (pues consiste en que la potencia de obrar del mismo hombre se ve aumentada o favorecida), y no es una pasión sino en la medida en que no llega a aumentar la potencia de obrar del hombre hasta el punto de que éste se conciba adecuadamente a sí mismo y conciba adecuadamente sus acciones *(por la Proposición 3 de la parte III, con su Escolio).* Por lo cual, si un hombre afectado de alegría fuese llevado a una perfección tan grande que se concibiese a sí mismo y concibiese sus acciones adecuadamente, entonces sería apto, o mejor, sería todavía más apto para ser determinado a obrar las mismas acciones a que actualmente es determinado por afectos que son pasiones. Ahora bien, todos los afectos se remiten a la alegría, la tristeza o el deseo *(ver la Explicación de la cuarta Definición de los afectos), y* el deseo *(por la Definición 1 de los afectos)* no es otra cosa que el esfuerzo mismo por obrar; por consiguiente, a todas las acciones a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados sin él, por la sola razón. Q.E.D.

De otra manera: Se dice que una acción cualquiera es mala, en cuanto que brota del hecho de que experimentemos odio, o algún otro afecto malo *(ver Corolario 1 de la Proposición 45 de esta Parte).* Ahora bien, ninguna acción, considerada en sí sola, es buena o mala *(como hemos mostrado en el Prefacio de esta Parte),* sino que una sola y misma acción es a veces buena y a veces mala; por consiguiente, podemos ser conducidos por la razón *(por la Proposición 19 de esta Parte)* a esa misma acción que al presente es mala, es decir, a esa acción que al presente brota de un afecto malo. Q.E.D.

Escolio: Esto se explica más claramente con un ejemplo. La acción de golpear, en cuanto físicamente considerada, atendiendo sólo al hecho de que un hombre levanta el brazo, cierra el puño y mueve con fuerza todo el brazo de arriba abajo, es una virtud que se concibe a partir de la fábrica del cuerpo humano. Así pues, si un hombre, movido por la ira o el odio, es determinado

a cerrar el puño o a mover el brazo, ello ocurre —como hemos mostrado en la Parte segunda— porque una sola y misma acción puede unirse a cualesquiera imágenes de cosas, y así, podemos ser determinados a una sola y misma acción, tanto en virtud de imágenes de cosas que concebimos confusamente, como en virtud de imágenes de cosas que concebimos clara y distintamente. Resulta claro, pues, que no sería de ninguna utilidad ningún deseo que nace de un afecto que es una pasión, si los hombres pudieran ser guiados por la razón. Veamos ahora por qué llamamos ciego al deseo que nace de un afecto que es una pasión.

PROPOSICIÓN LX

El deseo que nace de una alegría o tristeza que se refiere a una sola parte del cuerpo, o a varias, pero no a todas, no tiene en cuenta la utilidad del hombre entero.

Demostración: Pongamos, por ejemplo, que la parte A del cuerpo es robustecida, por la fuerza de una causa exterior, hasta el punto de que prevalezca sobre las demás *(por la Proposición 6 de esta Parte)*. Dicha parte no se esforzará, por ello, en perder sus fuerzas, a fin de que las demás partes del cuerpo lleven a cabo su función; pues para eso, debería tener la potencia o fuerza de perder sus fuerzas, lo que es absurdo *(por la Proposición 6 de la Parte III)*. Esa parte, pues, y, consiguientemente, también el alma *(por las Proposiciones 7 y 12 de la Parte III)*, se esforzarán por conservar ese estado; y, de esta suerte, el deseo que surge de un tal afecto de alegría no tiene en cuenta el todo. Si, al contrario, se supone que una parte A es reprimida de manera que sean las demás las que prevalezcan sobre ella, se demuestra del mismo modo que tampoco el deseo que nace de una tristeza tiene en cuenta el todo. Q.E.D.

Escolio: Puesto que la alegría, generalmente *(por el Escolio de la Proposición 44 de esta Parte)*, se refiere a una sola parte del cuerpo, deseamos en consecuencia, generalmente, conservar nuestro ser sin tener para nada en cuenta nuestra salud íntegra; a ello se añade que los deseos a que estamos más sujetos *(por el Corolario de la Proposición 9 de esta Parte)* tienen en cuenta sólo el tiempo presente, pero no el futuro.

PROPOSICIÓN LXI

El deseo que nace de la razón no puede tener exceso.

Demostración: El deseo, considerado en absoluto *(por la Definición 1 de los afectos),* es la misma esencia del hombre, en cuanto se la concibe como determinada de algún modo a hacer algo; y así, el deseo que brota de la razón, esto es *(por la Proposición 3 de la Parte III),* el que se engendra en nosotros en la medida en que obramos, es la esencia o naturaleza misma del hombre, en cuanto concebida como determinada a obrar aquello que se concibe adecuadamente por medio de la sola esencia del hombre *(por la Definición 2 de la Parte III);* así, pues, si ese deseo pudiera tener exceso, entonces la naturaleza humana, considerada en sí sola, podría excederse a sí misma, o sea, podría más de lo que puede, lo cual es contradicción manifiesta, y, por ende, ese deseo no puede tener exceso. Q.E.D.

PROPOSICIÓN LXII

En la medida en que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada igualmente por la idea de una cosa futura, que por la de una pretérita o presente.

Demostración: Todo cuanto el alma concibe teniendo a la razón por guía, lo concibe bajo la misma perspectiva de eternidad, o sea, de necesidad *(por el Corolario 2 de la Proposición 44 de la Parte II),* siendo afectada por todo ello con la misma certeza *(por la Proposición 43 de la Parte II, y su Escolio).* Por lo cual, el alma concibe una cosa con la misma necesidad, y es afectada por igual certidumbre, ya se trate de la idea de una cosa futura, pretérita o presente; y esa idea, lo sea de una cosa futura, pretérita o presente, será en cualquier caso igualmente verdadera *(por la Proposición 41 de la Parte II),* esto es *(por la Definición 4 de la Parte II),* tendrá en cualquier caso las mismas propiedades de la idea adecuada. Y así, en la medida en que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada del mismo modo por la idea de una cosa futura, pretérita o presente. Q.E.D.

Escolio: Si pudiéramos tener un adecuado conocimiento de la duración de las cosas, y pudiéramos determinar racionalmente los tiempos de su existencia, entonces experimentaríamos un mismo afecto ame las cosas futuras y ante las presentes, y apeteceríamos como si fuera presente un bien que el alma concibiese como futuro, y, por consiguiente, daríamos de lado necesariamente a un bien presente menor, en favor de un bien futuro mayor, y no apeteceríamos un bien presente que fuera causa de un mal futuro, como demostraremos pronto. Pero acerca de la duración de las cosas no podemos tener más que un conocimiento muy inadecuado *(por la Proposición 31 de la*

Parte II), y determinamos los tiempos de existencia de las cosas *(por el Escolio de la Proposición 44 de la parte II)* solamente con la imaginación, la cual no es igualmente afectada por la imagen de una cosa presente que por la de una futura. De ahí deriva que el conocimiento verdadero que tenemos del bien y del mal no sea sino abstracto y universal, y que el juicio que nos formamos acerca del orden de las cosas y el nexo de las causas, en orden a determinar qué es malo o bueno, en el presente, para nosotros, sea más bien imaginario que real. Y así, no es de extrañar que el deseo que brota del conocimiento del bien y el mal, en lo que respecta al futuro, pueda ser reprimido muy fácilmente por el deseo de cosas que son actualmente agradables; acerca de ello, ver la Proposición 16 de esta Parte.

PROPOSICIÓN LXIII

Quien se deja llevar por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es guiado por la razón.

Demostración: Todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, esto es *(por la Proposición 3 de la Parte III),* todos los que se refieren a la razón, no son otros que los afectos de la alegría y del deseo *(por la Proposición 59 de la Parte III);* y así *(por la Definición 13 de los afectos),* quien se deja llevar del miedo y hace el bien por temor del mal, no es guiado por la razón. Q.E.D.

Escolio: Los supersticiosos, que se aplican a censurar los vicios más bien que a enseñar las virtudes, y que procuran, no guiar a los hombres según la razón, sino contenerlos por el miedo de manera que huyan del mal más bien que amen las virtudes, no tienden sino a hacer a los demás tan miserables como ellos mismos; y, por ello, no es de extrañar que resulten generalmente molestos y odiosos a los hombres.

Corolario: El deseo que nace de la razón nos hace seguir directamente el bien y huir indirectamente del mal.

Demostración: El deseo que nace de la razón puede brotar sólo de un afecto de alegría que no es pasión *(por la Proposición 59 de la Parte III),* esto es, de una alegría que no puede tener exceso *(por la Proposición 61 de esta Parte),* pero no de una tristeza. Por ende, dicho deseo *(por la Proposición 8 de esta Parte)* brota del conocimiento del bien, y no del conocimiento del mal; y de esta suerte, bajo la guía de la razón apetecemos directamente el bien, y sólo en esa medida huimos del mal. Q.E.D.

Escolio: Este Corolario se explica con el ejemplo del enfermo y el sano. El enfermo toma, por temor a la muerte, cosas que aborrece; en cambio, el sano goza con la comida y, de esta manera, disfruta de la vida mejor que si temiese la muerte y deseara evitarla directamente. Del mismo modo, un juez que condena a muerte a un reo no por odio o ira, sino por el solo amor a la salud pública, se guía por la sola razón.

PROPOSICIÓN LXIV

El conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado.

Demostración: El conocimiento del mal *(por la Proposición 8 de esta Parte)* es la tristeza misma, en cuanto que somos conscientes de ella. Ahora bien, la tristeza consiste en el paso a una menor perfección *(por la Definición 3 de los afectos)* y, por ello, no puede entenderse por medio de la esencia misma del hombre *(por las Proposiciones 6 y 7 de la Parte III);* por ende *(por la Definición 2 de la Parte III),* es una pasión, la cual *(por la Proposición 3 de la Parte III)* depende de ideas inadecuadas, y, por consiguiente *(por la Proposición 29 de la Parte II),* su conocimiento, o sea, el conocimiento del mal, es inadecuado. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que si el alma humana no tuviera más que ideas adecuadas no formaría noción alguna del mal.

PROPOSICIÓN LXV

Según la guía de la razón, entre dos bienes escogeremos el mayor, y entre dos males, el menor.

Demostración: Un bien que impide que disfrutemos de otro bien mayor es, en realidad, un mal; en efecto, mal y bien se predican de las cosas *(como hemos mostrado en el Prefacio de esta Parte)* en cuanto que las comparamos entre sí, y *(por la misma razón)* un mal menor es, en realidad, un bien; por ello *(por el Corolario de la Proposición 63 de esta Parte),* según la guía de la razón, apeteceremos o seguiremos sólo el bien mayor y el mal menor. Q.E.D.

Corolario: Según la guía de la razón, seguiremos un mal menor que nos reporte un bien mayor, y renunciaremos a un bien menor que sea causa de un mal mayor. Pues el mal que aquí se llama menor es, en realidad, un bien, y el

bien, por el contrario, es un mal; según eso *(por el Corolario de la Proposición 63 de esta Parte)* apeteceremos aquel mal y renunciaremos a este bien. Q.E.D.

PROPOSICIÓN LXVI

Según la guía de la razón, apeteceremos un bien mayor futuro más que un bien menor presente, y un mal menor presente más que un mal mayor futuro.

Demostración: Si el alma pudiera tener conocimiento adecuado de una cosa futura, experimentaría el mismo afecto hacia la cosa futura que hacia una presente *(por la Proposición 62 de esta Parte);* por ello, en cuanto que tenemos en cuenta la razón (como en esta Proposición suponemos que ocurre), da lo mismo que se suponga el bien o el mal mayor como futuro que como presente, y, por ende *(por la Proposición 65 de esta Parte),* apeteceremos un bien mayor futuro más que uno menor presente, etc. Q.E.D.

Corolario: Según la guía de la razón, apeteceremos un mal menor presente que sea causa de un bien mayor futuro, y renunciaremos a un bien menor presente que sea causa de un mal mayor futuro. Este Corolario tiene con la Proposición anterior la misma relación que el Corolario de la Proposición 65 con la Proposición 65.

Escolio: Así, pues, si confrontamos esto con lo que hemos mostrado en esta Parte, hasta la Proposición 18, acerca de la fuerza de los efectos, veremos fácilmente qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra —quiéralo o no— sin saber en absoluto lo que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino sólo la suya, y hace sólo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero *esclavo,* y al segundo *libre, y* sobre la índole y norma de vida de este último me gustaría añadir ahora algunas observaciones.

PROPOSICIÓN LXVII

Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida.

Demostración: Un hombre libre, esto es, un hombre que vive sólo según el dictamen de la razón, no se deja llevar por el miedo a la muerte *(por la*

Proposición 63 de esta Parte), sino que desea el bien directamente *(por el Corolario de la misma Proposición),* esto es *(por la Proposición 24 de esta Parte),* desea obrar, vivir o conservar su ser poniendo como fundamento la búsqueda de su propia utilidad, y, por ello, en nada piensa menos que en la muerte, sino que su sabiduría es una meditación de la vida. Q.E.D.

PROPOSICIÓN LXVIII

Si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal.

Demostración: He dicho que es libre quien se guía sólo por la razón; así, pues, quien nace libre y permanece libre no tiene más que ideas adecuadas, y, por ende, no tiene concepto alguno del mal *(por el Corolario de la Proposición 64 de esta Parte);* por consiguiente (ya que bien y mal son correlativos) tampoco del bien. Q.E.D.

Escolio: Es evidente, por la Proposición 4 de esta Parte, que la hipótesis de esta Proposición es falsa, y que no puede concebirse más que en cuanto atendemos a la pura naturaleza humana, o más bien a Dios, no en cuanto que es infinito, sino sólo en cuanto que es causa de que exista el hombre. Esto — junto con otras cosas que hemos demostrado ya— es lo que parece que quiso decir Moisés en la historia del primer hombre. En ella, efectivamente, no se contempla otra potencia de Dios que aquella por virtud de la cual creó al hombre, es decir, una potencia que tomaba en cuenta sólo la utilidad del hombre; y, en este sentido, narra que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que, tan pronto como comiese de él, al instante temería a la muerte más de lo que desearía vivir. Dice luego que, una vez hallada por el hombre la mujer, que concordaba completamente con su naturaleza, supo que nada podía haber en la naturaleza que le fuera más útil que ella; pero que, nada más creer que los brutos eran semejantes a él, al punto empezó a imitar los afectos de éstos *(ver Proposición 27 de la Parte III), y* a perder su libertad, que recobraron después los Patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, sólo de la cual depende que el hombre sea libre, y que desee para los demás hombres lo que desea para sí mismo, como hemos demostrado anteriormente *(por la Proposición 37 de esta Parte)*[108].

[108] 18. Este Escolio contiene una «racionalización» de la religión, más próxima -diríamos, por decirlo rápidamente— del espíritu de Hegel que del de la «Ilustración» ordinaria. No se trata de que Espinosa sea «cristiano»; se trata del reconocimiento *histórico* del papel de la religión en el

PROPOSICIÓN LXIX

La virtud del hombre libre se muestra tan grande cuando evita los peligros como cuando los vence.

Demostración: Un afecto no puede ser aminorado ni suprimido más que por un afecto contrario, y más fuerte que el que se trata de reprimir *(por la Proposición 7 de esta Parte).* Ahora bien, la audacia ciega y el miedo son afectos que pueden concebirse como igualmente grandes *(por las Proposiciones 5 y 3 de esta Parte).* Por consiguiente, se requiere una virtud o fortaleza del ánimo *(ver su Definición en el Escolio de la Proposición 59 de la Parte III)* igualmente grande para reprimir la audacia que para reprimir el miedo; es decir *(por las Definiciones 40 y 41 de los afectos),* un hombre libre evita los peligros mediante una virtud del ánimo igual a aquella con que intenta vencerlos. Q.E.D.

Corolario: En un hombre libre, pues, una huida a tiempo revela igual firmeza que la lucha; o sea, que el hombre libre elige la huida con la misma firmeza o presencia de ánimo que el combate.

Escolio: He explicado en el Escolio de la Proposición 59 de la Parte III qué es la firmeza, o qué entiendo por ella. Por «peligro» entiendo todo lo que puede ser causa de algún mal: de tristeza, de odio, de discordia, etc.

PROPOSICIÓN LXX

El hombre libre que vive entre ignorantes procura, en la medida de lo posible, evitar sus beneficios.

Demostración: Cada cual juzga según su índole de lo que es bueno *(ver Escolio de la Proposición 39 de la Parte III);* así, pues, el ignorante que ha hecho un bien a alguien apreciará ese bien según su propia índole, y, si ve que el destinatario del bien lo estima en menos, se entristecerá *(por la Proposición 42 de la Parte III).* Ahora bien, un hombre libre procura unirse a los demás hombres por amistad *(por la Proposición 37 de esta Parte),* y no devolverles

---

desarrollo de la racionalidad. «Moisés» y el «Espíritu de Cristo» aparecen como dos *momentos de* ese desarrollo, sólo insinuados —es cierro— por Espinosa, y que nabría que confrontar con otras afirmaciones suyas del *Tratado teológico-político:* la fecundidad del tema es muy grande; en su contexto, Espinosa sería más que un «preilustrado».

beneficios que, según la opinión de ellos, sean equivalentes, sino guiarse a sí mismo y guiar a los demás conforme al libre juicio de la razón, y hacer sólo aquello que sabe es primordial. Luego un hombre libre, a fin de no ser odiado por los ignorantes, y de no plegarse al apetito de ellos, sino sólo a la razón, se esforzará en la medida de lo posible por evitar sus beneficios. Q.E.D.

Escolio: Digo «en la medida de lo posible». Pues aunque se trate de hombres ignorantes, se trata en cualquier caso de hombres, los cuales, en una necesidad, pueden prestar ayuda humana, y ninguna otra es más ventajosa. Por tanto, ocurre a menudo que es necesario aceptar de ellos un beneficio, y agradecérselo, consiguientemente, según su índole; a ello se añade que también hay que ir con cuidado al evitar sus beneficios, no sea que parezca que los despreciamos, o que tememos remunerárselos a causa de nuestra avaricia; de manera que, al tratar de evitar que nos odien, por ello mismo les inferimos una ofensa. Por eso, al evitar los beneficios debe tenerse en cuenta lo útil y lo honroso.

PROPOSICIÓN LXXI

Sólo los hombres Ubres son entre sí muy agradecidos.

Demostración: Sólo los hombres libres se son muy útiles unos a otros, y sólo ellos están unidos entre sí por la más estrecha amistad *(por la Proposición 35 de esta Parte y su Corolario 1)* y se esfuerzan con el mismo grado de amor en prestarse mutuos beneficios *(por la Proposición 37 de esta Parte);* y, por tanto *(por la Definición 34 de los afectos),* sólo los hombres libres son entre sí muy agradecidos. Q.E.D.

Escolio: La gratitud que se tienen entre sí los hombres que son guiados por un deseo ciego es, generalmente, compraventa de lisonjas, más bien que gratitud. En cuanto a la ingratitud, no se trata de un afecto. Sin embargo, es deshonrosa, pues generalmente revela que un hombre está afectado de odio, ira, soberbia o avaricia excesivos. Ahora bien, el que, por simple necedad, no sabe devolver los favores recibidos, no es un ingrato, y mucho menos lo es quien no retribuye los favores de una meretriz sirviéndole como instrumento de su pasión libidinosa, ni el que no recompensa los favores de un ladrón encubriendo sus robos, ni los que no hacen caso, en general, de los favores de gentes semejantes a éstas. Muy al contrario, quien no se deja corromper por ningún favor enderezado a su perdición o a la perdición común, muestra tener un ánimo constante.

PROPOSICIÓN LXXII

Un hombre libre nunca obra dolosamente, sino siempre de buena fe.

Demostración: Si un hombre libre, en cuanto que es libre, hiciese algo dolosamente, lo haría según el dictamen de la razón (pues sólo en esa medida lo llamamos libre), y así, obrar dolosamente sería una virtud *(por la Proposición 24 de esta Parte),* y, por consiguiente *(por la misma Proposición),* obrar dolosamente sería lo mejor que un hombre avisado podría hacer para conservar su ser; esto es *(como es por sí notorio),* lo mejor para hombres avisados sería concordar sólo en las palabras, siendo en realidad contrarios entre sí, lo cual *(por el Corolario de la Proposición 31 de esta Parte)* es absurdo. Luego un hombre libre, etc. Q.E.D.

Escolio: Si ahora se pregunta, en el supuesto de que un hombre, mediante la perfidia, pudiera librarse de un inminente peligro de muerte, ¿acaso la regla de la conservación de su ser no le aconsejaría, sin duda alguna, que fuese pérfido? Se responderá de la misma manera: que, si la razón aconsejase eso, lo aconsejaría a todos los hombres; y, de esta suerte, la razón aconsejaría absolutamente a los hombres no contraer más que pactos dolosos en orden a unir sus fuerzas y contar con leyes comunes; es decir, aconsejaría, en realidad, que no tuviesen leyes comunes, lo cual es absurdo.

PROPOSICIÓN LXXIII

El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo[109]*.*

Demostración: Al hombre que se guía por la razón no es el miedo el que le lleva a obedecer *(por la Proposición 63 de esta Parte),* sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser según el dictamen de la razón - esto es *(por el Escolio de la Proposición 66 de esta Parte),* en cuanto que se esfuerza por vivir libremente— desea sujetarse a las reglas de la vida y utilidad comunes

---

[109] 19. No es «casual» que la *última* Proposición de esta Parte (que trata de la *servidumbre* humana) sea esta alusión a la *libertaren* el Estado. Es como si Espinosa expresase, en el lugar que «geométricamente, le corresponde, cuál es el trámite del paso de la servidumbre a la libertad: los pensamientos que, en la Parte V y última, «liberarán, al hombre, se darán en los marcos de la comunidad sometida a leyes, con cuya consideración remata esta Parte.

(por la Proposición 37 de esta Parte), y, por consiguiente *(como hemos mostrado en el Escolio 2 de la Proposición 37 de esta Parte),* desea vivir según la legislación común del Estado. El hombre que se guía por la razón desea, por tanto, para vivir con mayor libertad, observar las leyes comunes del Estado. Q.E.D.

Escolio: Estas cosas, y las otras semejantes que hemos mostrado acerca de la verdadera libertad del hombre, tienen que ver con la fortaleza, esto es *(por el Escolio de la Proposición 59 de la Parte III),* con la firmeza y la generosidad. No creo que valga la pena demostrar aquí, por separado, todas las propiedades de la fortaleza, y mucho menos demostrar que el varón de ánimo fuerte no odia a nadie, no se irrita contra nadie, a nadie envidia, contra nadie se indigna, no siente desprecio por nadie y no experimenta la menor soberbia. Ya que esto, y todo lo que tiene que ver con la verdadera vida y la verdadera religión, se infieren con facilidad de las Proposiciones 37 y 46 de esta Parte; a saber, que el odio ha de ser vencido por su contrario el amor, y que todo el que se guía por la razón desea también para los demás el bien que apetece para sí mismo. A ello se añade lo que hemos comentado en el Escolio de la Proposición 50 de esta Parte y en otro lugares, a saber: que el varón de ánimo fuerte considera ante todo que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina, y, por ende, sabe que todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto le parece inmoral, horrendo, injusto y deshonroso, obedece a que su concepción de las cosas es indistinta, mutilada y confusa; y, por esta causa, se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento, tales como el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este estilo, que hemos comentado con anterioridad; y de esta suerte, se esfuerza cuanto le es posible, como hemos dicho, por obrar bien y estar alegre. En la parte siguiente demostraré hasta dónde se extiende la humana virtud para conseguir esto, y cuál es el alcance de su potencia.

APÉNDICE

Lo que en esta Parte he tratado acerca de la recta conducta en la vida, no ha sido ordenado de manera que pueda ser visto con una ojeada de conjunto, sino que lo he demostrado de un modo disperso, según las conveniencias, en cada caso, de la deducción. Por eso me he propuesto reuniría todo aquí, y resumirlo en unos capítulos que recogen lo fundamental.

Capítulo primero

Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza, de tal modo que pueden ser entendidos, o bien por medio de esa sola naturaleza, considerada como causa próxima de aquéllos, o bien en cuanto que somos una parte de la naturaleza que, por sí misma y sin relación a los otros individuos, no puede concebirse adecuadamente.

Capítulo II

Los deseos que se siguen de nuestra naturaleza de tal modo que pueden ser entendidos por medio de ella sola, son los referidos al alma en la medida en que ésta es concebida como constando de ideas adecuadas; los demás deseos, en cambio, sólo se refieren al alma en la medida en que ésta concibe las cosas de una manera inadecuada; y la fuerza e incremento de tales deseos debe ser definida, no por la potencia humana, sino por la potencia de las cosas que existen fuera de nosotros. Por ello, los deseos del primer género se llaman correctamente *acciones, y* los del segundo, *pasiones,* pues los primeros revelan siempre nuestra potencia, y los segundos, por contra, nuestra impotencia, y un conocimiento mutilado.

Capítulo III

Nuestras acciones, esto es, los deseos que se definen por la potencia del hombre, o sea, por la razón, son siempre buenos; en cambio, los demás pueden ser tanto buenos como malos.

Capítulo IV

Así pues, en la vida es útil, sobre todo, perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón, y en eso sólo consiste la suprema felicidad o beatitud del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento.

Capítulo V

No hay, por tanto, vida racional sin conocimiento adecuado, y las cosas sólo son buenas en la medida en que ayudan al hombre a disfrutar de la vida del alma, que se define por ese conocimiento adecuado. Decimos que son, en cambio, malas las que impiden que el hombre pueda perfeccionar su razón y disfrutar de una vida racional.

Capítulo VI

Puesto que son necesariamente buenas todas aquellas cosas de las que el hombre es causa eficiente, ningún mal puede sobrevenirle al hombre si no es en virtud de causas exteriores; es decir, en cuanto que es una parte de la naturaleza total, a cuyas leyes está obligada a obedecer la naturaleza humana, acomodándose prácticamente de infinitas maneras a dicha naturaleza total.

Capítulo VII

Es imposible que el hombre deje de ser una parte de la naturaleza y que no siga el orden común de ella. De todas maneras, si convive con individuos que concuerdan con su propia naturaleza de hombre, su potencia de obrar resultará mantenida y estimulada, pero si, por contra, convive con individuos que no concuerdan en nada con su naturaleza, será muy difícil que pueda adaptarse a ellos sin una importante mudanza de sí mismo.

Capítulo VIII

Todo cuanto hay en la naturaleza que juzgamos es malo, o sea, todo lo que juzgamos que puede impedir que existamos y disfrutemos de una vida racional, es lícito que lo apartemos de nosotros por el procedimiento que nos parezca más seguro; y, al contrario, todo cuanto hay que juzguemos bueno, o sea, que resulte útil para la conservación de nuestro ser y el disfrute de una vida racional, nos es lícito tomarlo para nuestro uso y usar de ello de cualquier modo; y, en términos absolutos, le es lícito a todo el mundo, en virtud del derecho supremo de la naturaleza, hacer lo que juzga que redunda en su propia utilidad.

Capítulo IX

Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie; por tanto *(por el Capítulo 7),* nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida

racional, que un hombre que se guíe por la razón. Además, dado que entre las cosas singulares no conocemos nada más excelente que un hombre guiado por la razón, nadie puede probar cuánto vale su habilidad y talento mejor que educando a los hombres de tal modo que acaben por vivir bajo el propio imperio de la razón.

Capítulo X

En cuanto que los hombres son impulsados unos contra otros por la envidia o por algún otro afecto de odio, son entre sí contrarios; y, por consiguiente, tanto más temibles, ya que son más poderosos que los demás individuos de la naturaleza.

Capítulo XI

De todas formas, no son las armas las que vencen los ánimos, sino el amor y la generosidad.

Capítulo XII

Es útil a los hombres, ante todo, asociarse entre ellos, y vincularse con los lazos que mejor contribuyen a que estén unidos, y, en general, hacer aquello que sirva para consolidar la amistad.

Capítulo XIII

Pero para ello se requiere habilidad y atención. Los hombres, en efecto, son volubles (pues son raros los que viven según los preceptos de la razón), y, sin embargo, en su mayoría son envidiosos, y más inclinados a la venganza que a la misericordia. Es necesaria una singular potencia de ánimo, por tanto, para admitirlos a todos ellos según su propia índole, y no dejarse llevar por la imitación de sus afectos. Los que, por el contrario, son expertos en criticar a los hombres, reprobando sus vicios más bien que enseñándoles las virtudes, y quebrantando los ánimos en lugar de fortificarlos, se causan gran molestia a sí mismos y la causan a los demás. De ahí procede el que muchos, de ánimo excesivamente impaciente, y movidos por una falsa preocupación religiosa, hayan preferido vivir entre los animales más bien que entre los hombres; del mismo modo, los niños o adolescentes que no pueden sobrellevar con serenidad las riñas de sus padres, se refugian en la milicia, y escogen las incomodidades de la guerra y un mando tiránico antes que las comodidades

domésticas y las admoniciones paternas, y sufren que se les imponga cualquier carga con tal de vengarse de sus padres.

Capítulo XIV

Así pues, aunque los hombres se rigen en todo, por lo general, según su capricho, de la vida en sociedad con ellos se siguen, sin embargo, muchas más ventajas que inconvenientes. Por ello, vale más sobrellevar sus ofensas con ánimo sereno, y aplicar nuestro celo a todo aquello que sirva para establecer la concordia y la amistad.

Capítulo XV

Lo que engendra la concordia tiene que ver con la justicia, la equidad y la honestidad. Pues los hombres, aparte de la injusticia y la iniquidad, también soportan mal lo que se tiene por deshonroso, o que alguien rechace lo que es costumbre establecida en el Estado. Para que el amor se establezca es, ante todo, necesario lo que tiene que ver con la religión y la moralidad. Acerca de ello, ver los Escolios 1 y 2 de la Proposición 37, el Escolio de la Proposición 46 y el Escolio de la Proposición 73 de la Parte IV.

Capítulo XVI

Suele también engendrarse la concordia, generalmente, a partir del miedo, pero en ese caso no es sincera. Añádase que el miedo surge de la impotencia del ánimo, y, por ello, no es propio de la razón en su ejercicio, como tampoco lo es la conmiseración, aunque parezca ofrecer una apariencia de moralidad.

Capítulo XVII

También la liberalidad conquista a los hombres, y principalmente a aquellos que no tienen medios de procurarse lo que necesitan para subsistir. Sin embargo, prestar ayuda a cada indigente es algo que supera con mucho las posibilidades y el interés de un particular. Pues las riquezas de un particular quedan muy por debajo de lo que sería una ayuda suficiente. Por otra parte, un solo hombre no tiene bastante capacidad para hacerse amigo de todos; por ello, el cuidado de los pobres compete a la sociedad entera y atañe sólo al interés común.

Capítulo XVIII

Es necesaria otra clase de precauciones completamente distinta a la hora de aceptar beneficios, y de mostrarse agradecidos, retribuyéndolos; ver acerca de esto el Escolio de la Proposición 70 y el Escolio de la Proposición 71 de la Parte IV.

Capítulo XIX

Por otra parte, el amor lascivo, esto es, el deseo de engendrar suscitado por la belleza y, en general, toda clase de amor que no reconozca como causa la libertad del alma, se convierte fácilmente en odio, salvo que sea —lo que es peor aún— una especie de delirio, en cuyo caso favorece la discordia más bien que la concordia. Ver Escolio de la Proposición 31 de la Parte III.

Capítulo XX

Por lo que atañe al matrimonio, es cierto que concuerda con la razón si el deseo de unir íntimamente los cuerpos no es engendrado por la sola belleza, sino también por un amor de procrear hijos y educarlos sabiamente; y si, además, el amor de ambos —es decir, del varón y la hembra— tiene por causa no la sola belleza, sino, sobre todo, la libertad del ánimo.

Capítulo XXI

La adulación engendra también la concordia, pero a través del repugnante vicio del servilismo, o de la perfidia; y los soberbios, que quieren ser los primeros, no siéndolo, son los que más fácilmente caen en las redes de la adulación.

Capítulo XXII

La abyección lleva implícita una falsa apariencia de moralidad y religión. Y aunque la abyección sea contraria a la soberbia, está, con todo, el abyecto muy próximo del soberbio. Ver Escolio de la Proposición 57 de la Parte IV.

Capítulo XXIII

La vergüenza también contribuye a la concordia, pero sólo en aquellas cosas que no pueden ocultarse. Además, puesto que la vergüenza es una forma de tristeza, no concierne al ejercicio de la razón.

Capítulo XXIV

Los restantes afectos de la tristeza que se experimentan contra los hombres se oponen directamente a la justicia, la equidad, la honradez, la moralidad y la religión, y, aunque la indignación parezca ofrecer la apariencia de equidad, lo cierto es que se vive sin ley allí donde a cada cual le es lícito enjuiciar los actos de otro y tomarse la justicia por su mano.

Capítulo XXV

La modestia, es decir, el deseo de agradar a los hombres, cuando es determinada por la razón, tiene que ver con la moralidad (como hemos dicho en el Escolio 1 de la Proposición 37 de la Parte IV). Pero si brota de un afecto, es una forma de la ambición, o sea, un deseo por el que los hombres, bajo la falsa apariencia de moralidad, suscitan por lo general discordias y sediciones. Pues quien desea ayudar a los demás, con su consejo o sus acciones, en orden al disfrute conjunto del supremo bien, ante todo procurará ganarse su amor, y no tendrá la intención primordial de que le admiren —para que la doctrina que enseña lleve su nombre—, ni les dará, en absoluto, motivo alguno de envidia. Además, en los coloquios ordinarios se guardará de referirse a los vicios de los hombres, y tendrá cuidado de no hablar de la impotencia humana sino con parquedad, y, en cambio, hablará ampliamente acerca de la virtud o de la potencia humana, y de la vía por la que puede perfeccionarse, para que, de esta suerte, los hombres se esfuercen cuanto esté en su mano, no movidos por el miedo o el aborrecimiento, sino por el solo afecto de la alegría, en vivir conforme a los preceptos de la razón.

Capítulo XXVI

Fuera de los hombres, no conocemos en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya alma podamos gozar, uniéndola a nosotros por la amistad o por algún otro género de asociación. Por ello, no exige la regla de nuestra utilidad propia que conservemos todo lo que hay en la naturaleza, aparte de los hombres, pues tal regla nos enseña, bien a conservarlo para usos diversos, bien a destruirlo o adaptarlo a nuestras conveniencias de cualquier manera.

Capítulo XXVII

La utilidad principal que nos reportan las cosas que están fuera de nosotros,

además de la experiencia y el conocimiento que adquirimos por el hecho de observarlas y de transformar unas en otras, es la conservación de nuestro cuerpo; y por esta razón son útiles, sobre todo, aquellas cosas que pueden alimentar y nutrir el cuerpo de manera que todas sus partes puedan cumplir correctamente su función. Pues cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras, y para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, tanto más apta es el alma para pensar (ver las Proposiciones 38 y 39 de la Parte IV). Ahora bien, parece que en la naturaleza hay muy pocas cosas de esta clase, por lo cual, para nutrir el cuerpo como es debido, resulta necesario servirse de muchos alimentos distintos de naturaleza diversa. Pues el cuerpo humano está compuesto de muchísimas partes de diversa naturaleza que precisan de un alimento continuo y variado, a fin de que el cuerpo íntegro sea igualmente apto para hacer todo lo que puede seguirse de su naturaleza y, por consiguiente, para que el alma sea también igualmente apta para concebir muchas cosas distintas.

Capítulo XXVIII

Pues bien, para procurarse dichas cosas, difícilmente serían suficientes las fuerzas de cada cual, si los hombres no se prestaran servicios mutuos. Pero el dinero ha llegado a ser un compendio de todas las cosas, de donde resulta que su imagen suele ocupar el alma del vulgo con la mayor intensidad; pues difícilmente pueden imaginar forma alguna de alegría que no vaya acompañada como causa por la idea de la moneda.

Capítulo XXIX

Pero este vicio sólo lo tienen aquellos que buscan el dinero, no por indigencia ni para subvenir a sus necesidades, sino porque han aprendido las artes del lucro, de las que están enormemente orgullosos. Por lo demás, los tales dan al cuerpo su ración por simple rutina, pero con parquedad, pues creen perder de sus bienes, cuanto gastan en la conservación de su cuerpo. Ahora bien, quienes conocen la verdadera utilidad del dinero, y acomodan sus riquezas sólo a sus necesidades, viven contentos con poco.

Capítulo XXX

Siendo buenas las cosas que ayudan a que las partes del cuerpo cumplan su función, y consistiendo la alegría en el hecho de que la potencia del hombre —en cuanto que éste consta de alma y cuerpo— se ve favorecida o

aumentada, son, entonces, buenas todas las cosas que proporcionan alegría. Sin embargo, puesto que las cosas no ocurren con el fin de afectarnos de alegría, ni su potencia de obrar se atempera a nuestra utilidad, y, en fin, dado que la alegría, por lo general, se refiere especialmente a una sola parte del cuerpo, resulta que la mayor parte de los afectos de la alegría, y, por consiguiente, también los deseos que a partir de ellos se engendran, tienen exceso (a no ser que medien la razón y la atención). Se añade a ello que, por obra de un afecto, consideremos como primordial lo que es actualmente agradable, y que no podamos valorar las cosas futuras con serenidad. Ver Escolio de la Proposición 44 y Escolio de la Proposición 60 de la Parte IV.

Capítulo XXXI

La superstición, por el contrario, parece admitir que es bueno lo que reporta tristeza y malo lo que proporciona alegría. Pero, como ya hemos dicho (ver Escolio de la proposición 45 de la Parte IV), nadie sino un envidioso puede deleitarse con mi impotencia y mis penas. Pues cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos y, por consiguiente, tanto más participamos de la naturaleza divina, y no puede ser mala ninguna alegría que se rija por la verdadera norma de nuestra utilidad. Pero quien, por contra, es guiado por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es conducido por la razón.

Capítulo XXXII

De todas maneras, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera.

PARTE QUINTA: DEL PODER DEL ENTENDIMIENTO O DE LA LIBERTAD HUMANA

PREFACIO

Paso, por fin, a esta última Parte de la Ética, que trata de la manera de alcanzar la libertad, es decir, del camino para llegar a ella. En esta Parte me ocuparé, pues, de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea la felicidad; por todo ello, veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignaro. De qué manera y por qué método deba perfeccionarse el entendimiento, y mediante qué arte ha de cuidarse el cuerpo a fin de que pueda cumplir rectamente sus funciones, son cuestiones que no pertenecen a este lugar; lo último concierne a la Medicina, y lo primero, a la Lógica. Aquí trataré, como he dicho, solamente de la potencia del alma, o sea, de la razón, y mostraré ante todo la magnitud y características de su imperio sobre los afectos, en orden a regirlos y reprimirlos. Ya hemos dicho más arriba que, desde luego, no tenemos un absoluto imperio sobre ellos. Sin embargo, los estoicos creyeron que los afectos dependen absolutamente de nuestra voluntad, y que podemos dominarlos completamente. Con todo, ante la voz de la experiencia, ya que no en virtud de sus principios, se vieron obligados a confesar que para reprimir y moderar los afectos se requiere no poco ejercicio y aplicación, y uno de ellos se esforzó por ilustrar dicha cuestión, si mal no recuerdo, con el ejemplo de los dos perros, uno doméstico y otro de caza: el repetido ejercicio acabó por conseguir que el doméstico se habituase a cazar y el de caza dejase de perseguir liebres. Dicha opinión está muy próxima a la de Descartes. Pues admite que el ánima o el alma[110] está unida principalmente a cierta parte del cerebro, a saber, la llamada glándula pineal, por cuyo medio el alma percibe todos los movimientos que se suscitan en el cuerpo, así como los objetos exteriores, pudiendo el alma moverla de diversas maneras, con sólo quererlo. Sostiene que dicha glándula se halla suspendida en medio del

---

[110] 1. «Animam, seu Mentem...» Ordinariamente, Espinosa llama al alma *mens, y* no dice «seu anima» (ver nota 24 de la Parte I). Si lo dice aquí, y hablando de Descartes, se debe quizá a que quiere subrayar que, en Descartes, la *mens* todavía es *anima:* todavía es un principio «espiritual», cuyo funcionamiento, por ello, es inexplicable, como va a decir a continuación.

cerebro, de tal modo que puede ser movida por el más pequeño movimiento de los espíritus animales[111]. Sostiene, además, que esa glándula, suspendida en medio del cerebro, adopta tantas posiciones distintas cuantas maneras de chocar tienen con ella los espíritus animales; y que se imprimen en ella tantos vestigios distintos cuantos son los distintos objetos exteriores que empujan contra ella a esos mismos espíritus animales; de donde proviene que, si posteriormente la glándula, por la voluntad del ánima que la mueve de diversas maneras, resulta estar suspendida de un modo que los espíritus animales agitados en una u otra forma ya le habían hecho adoptar con anterioridad, entonces esa misma glándula impulsará y determinará a los espíritus animales del mismo modo que lo había hecho cuando su manera de estar suspendida era la misma. Sostiene, además, que toda volición del alma está unida por naturaleza a cierto movimiento de la glándula. Por ejemplo, si alguien quiere mirar un objeto lejano, esa volición hará que la pupila se dilate, pero si sólo piensa en la dilatación de la pupila, quererla no le será de ninguna utilidad, porque la naturaleza no ha unido el movimiento de la glándula —que sirve para impulsar los espíritus animales hacia el nervio óptico de manera que dilaten o contraigan la pupila— con la volición de contraerla o dilatarla, sino sólo con la volición de mirar objetos lejanos o próximos. Finalmente, sostiene que, aunque cada movimiento de esta glándula parezca estar conectado por la naturaleza, desde el comienzo de nuestra vida, a uno solo de nuestros pensamientos, puede unirse mediante el hábito, sin embargo, a otros, lo cual se esfuerza en probar en el artículo 50 de la Parte I de *Las pasiones del alma.* Concluye de ello que ninguna alma es tan débil que no pueda, bien dirigida, adquirir un absoluto poder sobre sus pasiones. Pues éstas, tal como él las define, son *percepciones, sentimientos o emociones del ánima, que se refieren especialmente a ella, y que* (nótese bien) *son producidas, mantenidas y robustecidas por algún movimiento de los espíritus* (ver artículo 27 de la Parte I de *Las pasiones del alma).* Ahora bien, supuesto que a una volición cualquiera podemos unir un movimiento cualquiera de la glándula y, consiguientemente, de los espíritus animales, y que la determinación de la voluntad depende de nuestra sola potestad, entonces, si determinamos nuestra voluntad mediante juicios ciertos y firmes conformes a los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y unimos a tales juicios los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquiriremos un imperio absoluto sobre nuestras pasiones. Tales son las opiniones de este preclarísimo varón (según puedo conjeturarlas por sus palabras), y

[111] 2. Cf. Descartes, *Las pasiones del alma.* I, 10, 30-36, 44, 50.

difícilmente hubiera podido creer que provenían de un hombre tan eminente, si no fuesen tan ingeniosas. Verdaderamente, no puedo dejar de asombrarme de que un filósofo que había decidido firmemente no deducir nada sino de principios evidentes por sí, ni afirmar nada que no percibiese clara y distintamente, y que había censurado tantas veces a los escolásticos el que hubieran querido explicar cosas oscuras mediante cualidades ocultas, parta de una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta. Pues ¿qué entiende, me pregunto, por «unión» de alma y cuerpo? ¿Qué concepto claro y distinto, quiero decir, tiene de la íntima unión de un pensamiento y una pequeña porción de cantidad? Quisiera, ciertamente, que hubiese explicado dicha unión por su causa próxima. Pero había concebido el alma como algo tan distinto del cuerpo, que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esa unión ni al alma misma, y le fue necesario recurrir a la causa del universo entero, es decir, a Dios[112]. Me gustaría mucho saber, además, cuántos grados de movimiento puede el alma comunicar a dicha glándula pineal, y con cuánta fuerza puede tenerla suspendida. Pues no sé si esa glándula es sacudida más lenta o más rápidamente por el alma que por los espíritus animales, ni si los movimientos de las pasiones que hemos unido íntimamente a juicios firmes no pueden ser separados otra vez de ellos por obra de causas corpóreas; de ello se seguiría que, aunque el alma se hubiera propuesto firmemente ir al encuentro de los peligros, y hubiera unido a tal decisión movimientos de audacia, al ver el peligro, sin embargo, la glándula estuviera suspendida de manera que el alma no pudiese pensar sino en la huida. Y, ciertamente, como no hay ninguna proporción entre la voluntad y el movimiento, no puede haber tampoco comparación entre la potencia o fuerza del alma y la del cuerpo, y, por consiguiente, las fuerzas de éste nunca pueden estar determinadas por las fuerzas de aquélla. Añádase a esto que dicha glándula tampoco se encuentra en medio del cerebro dispuesta de manera que pueda ser movida con tanta facilidad y de tantos modos, y que no todos los nervios se prolongan hasta las cavidades del cerebro. Por último, omito todo lo que afirma acerca de la voluntad y de la libertad de ésta, ya que he mostrado sobradamente que es falso. Así, pues, dado que la potencia del alma, como más arriba he mostrado, se define por la sola capacidad de conocer, los remedios contra los afectos —remedios que todos conocen por experiencia, pero que, según creo, no observan cuidadosamente ni

---

[112] 3. Una vez más, Espinosa reprocha el procedimiento de «recurrir a Dios», como causa de todo, cuando lo que hay que hacer es recurrir a la causa próxima. En el estudio de los *fenómenos* (el mundo de la Ontología especial) es vano remitirse a Dios (la Substancia infinita), que está en otro plano (el de la Ontología general). Cf. Prop. 9 de la Parte II y nuestras notas 20 y 23 a esa Parte.

comprenden con distinción— los determinaremos por el solo conocimiento del alma, y de dicho conocimiento deduciremos todo lo que concierne a su felicidad.

AXIOMAS

I.—Si en un mismo sujeto son suscitadas dos acciones contrarias, deberá necesariamente producirse un cambio, en ambas o en una sola de ellas, hasta que dejen de ser contrarias.

II. — La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, en la medida en que su esencia se explica o define por la esencia de su causa.

Este Axioma es evidente por la Proposición 7 de la Parte III [113].

PROPOSICIÓN I

Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo.

Demostración: El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas *(por la Proposición 7 de la Parte II),* y viceversa, el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas *(por el Corolario de las Proposiciones 6 y 7 de la Parte II).* Por ello, así como el orden y conexión de las ideas se produce en el alma siguiendo el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo *(por la Proposición 18 de la Parte II),* así también, y viceversa *(por la Proposición 2 de la Parte III),* el orden y conexión de las afecciones del cuerpo se produce según están ordenados y concatenados los pensamientos y las ideas de las cosas en el alma. Q.E.D.

PROPOSICIÓN II

Si separamos una emoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de una causa exterior, y la unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones del ánimo que brotan de esos afectos.

---

[113] *4.* Como vimos en la Introducción, esta declaración de Espinosa es una muestra muy clara de que no concibe con propiedad la «independencia» de los Axiomas.

Demostración: En efecto, lo que constituye la forma del amor o el odio es una alegría o una tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior *(por las Definiciones 6 y 7 de los afectos);* así, pues, suprimida esa causa, se suprime a la vez la forma del amor o el odio y se destruyen, por tanto, los afectos que brotan de ellos. Q.E.D.

PROPOSICIÓN III

Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta[114].

Demostración: Un afecto que es una pasión es una idea confusa *(por la Definición general de los afectos).* Si de ese afecto, pues, nos formamos una idea clara y distinta, entre esa idea y el afecto mismo, en cuanto referido al alma sola, no habrá más que una distinción de razón *(por la Proposición 21 de la Parte II, con su Escolio);* y de este modo *(por la Proposición 3 de la Parte III),* ese afecto dejará de ser una pasión. Q.E.D.

Corolario: Así, pues, un afecto está tanto más bajo nuestra potestad, y el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocidos nos es.

PROPOSICIÓN IV

No hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto.

Demostración: Lo que es común a todas las cosas sólo puede concebirse adecuadamente *(por la Proposición 38 de la Parte II),* y, por ello *(por la Proposición 12, y el Lema 2 que está después del Escolio de la Proposición 13 de la Parte II),* no hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto. Q.E.D.

---

[114] 5. Esta proposición está en la base de la «salvación» humana: la salvación del sabio. Por ella, y por todo lo que sigue, puede concluirse -como hacíamos en la Introducción- que la filosofía de Espinosa, con todo su realismo psicológico, moral y político, acaba en lo que, en la terminología de G. Bueno (cf. *Homenaje a Aranguren,* Madrid, Ed. Revista Occidente, 1972, págs. 37-71), llamaríamos la *implantación gnóstica* de la conciencia filosófica: la salvación se obtiene, en definitiva, por el conocimiento. Nótese, con todo, que ese conocimiento no implica la *supresión* de los afectos (ver el Escolio de la Proposición siguiente: la 4), sino la utilización racional de los mismos: se trata de que el efecto mismo impulse una conducta racional.

Corolario: De aquí se sigue que no hay ningún afecto del que no podamos formar un concepto claro y distinto. Pues un afecto es la idea de una afección del cuerpo *(por la Definición general de los afectos),* y, por ello *(por la Proposición anterior)* debe implicar un concepto claro y distinto.

Escolio: Supuesto que nada hay de lo que no se siga algún afecto *(por la Proposición 36 de la Parte I*), y dado que todo lo que se sigue de una idea que es en nosotros adecuada lo entendemos clara y distintamente *(por la Proposición 40 de la Parte II),* se infiere de ello que cada cual tiene el poder —si no absoluto, al menos parcial— de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente, y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos. Así, pues, debemos laborar sobre todo por conseguir conocer cada afecto, en la medida de lo posible, clara y distintamente, a fin de que, de ese modo, el alma sea determinada por cada afecto a pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que halla pleno contento; y a fin de que, por tanto, el afecto mismo sea separado del pensamiento de una causa exterior y se una a pensamientos verdaderos. De ello resultará que no sólo serán destruidos el amor, el odio, etc. *(por la Proposición 2 de esta Parte),* sino que los apetitos o deseos que suelen brotar del afecto en cuestión tampoco puedan tener exceso *(por la Proposición 61 de la Parte IV).* Pues ha de notarse, ante todo, que el apetito por el que se dice que el hombre obra y el apetito por el que se dice que padece son uno y lo mismo. Por ejemplo, al mostrar que la naturaleza humana está dispuesta de manera que cada cual apetece que los demás vivan según la propia índole de él *(ver Corolario de la Proposición 31 de la Parte III),* vimos que ese apetito, en el hombre no guiado por la razón, es una pasión que se llama ambición, y que no se diferencia mucho de la soberbia, y, en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud, que se llama moralidad *(ver Escolio 1 de la Proposición 37 de la Parte IV, y la Demostración segunda de esa Proposición).* Y de esta manera, todos los apetitos o deseos son pasiones en la medida en que brotan de ideas inadecuadas, y son atribuibles a la virtud cuando son suscitados o engendrados por ideas adecuadas. Pues todos los deseos que nos determinan a hacer algo pueden brotar tanto de ideas adecuadas como de ideas inadecuadas *(ver Proposición 59 de la Parte IV);* y (para volver a donde estábamos antes de esta digresión) no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas, como hemos mostrado anteriormente *(por la Proposición 3 de la Parte III).*

PROPOSICIÓN V

En igualdad de circunstancias, es máximo el afecto que experimentamos hacia una cosa que simplemente imaginamos (y no como necesaria, ni como posible, ni como contingente)[115].

Demostración: El afecto que experimentamos hacia una cosa que imaginamos libre es mayor que el que experimentamos hacia una cosa necesaria *(por la Proposición 49 de la Parte III),* y, por consiguiente, mayor todavía que el que experimentamos hacia una cosa que imaginamos como posible o contingente *(por la Proposición 11 de la Parte IV).* Ahora bien, imaginar una cosa como libre no es sino, simplemente, imaginarla, en tanto que ignoramos las causas por las que ha sido determinada a obrar *(por lo que hemos mostrado en el Escolio de la Proposición 35 de la Parte II);* luego el afecto hacia una cosa que simplemente imaginamos, en igualdad de circunstancias, es mayor que el que experimentamos hacia una cosa necesaria, contingente o posible, y, por consiguiente, es máximo. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VI

En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos.

Demostración: El alma conoce que todas las cosas son necesarias *(por la Proposición 29 de la Parte I),* y que están determinadas a existir y obrar en virtud de una infinita conexión de causas *(por la Proposición 28 de la Parte I);* y así *(por la Proposición anterior)* logra padecer menos en virtud de los afectos que de ellas nacen, y *(por la Proposición 48 de la Parte III)* experimenta menores afectos hacia ellas. Q.E.D.

Escolio: Cuanto más versa este conocimiento —a saber: el de que las cosas son necesarias— sobre cosas singulares que nos imaginamos con mayor distinción y vivacidad, tanto mayor es esa potencia del alma sobre los afectos, como lo atestigua también la experiencia. En efecto, vemos que la tristeza ocasionada por la desaparición de un bien se mitiga tan pronto como el hombre que lo ha perdido considera que ese bien no podía ser conservado de ningún modo. Así también, vemos que nadie siente conmiseración hacia un niño porque no sepa hablar, andar, razonar, y por vivir, en fin, tantos años

[115] 6. Esto es: que la imaginamos como *libre,* según se ve en la Demostración.

como inconsciente de sí mismo. Si la mayor parte de los hombres naciesen adultos, y sólo hubiera algún que otro niño, entonces todos compadecerían al que naciese niño, porque en caso tal se consideraría a la infancia no como algo natural y necesario, sino como un vicio o pecado de la naturaleza. Podríamos hacer otras muchas observaciones de este género.

PROPOSICIÓN VII

Los afectos que brotan de la razón o que son suscitados por ella, si se toma en consideración el tiempo, son más potentes que los que se refieren a cosas singulares consideradas como ausentes.

Demostración: No consideramos una cosa como ausente por obra del afecto con el que la imaginamos, sino en virtud del hecho de que el cuerpo experimenta otro afecto que excluye la existencia de dicha cosa *(por la Proposición 17 de la Parte II).* Por ello, el afecto referido a una cosa que consideramos como ausente no supera, por su naturaleza, a las restantes acciones y potencia del hombre *(acerca de ello, ver la Proposición 6 de la Parte IV),* sino que, al contrario, puede, por su naturaleza, ser reprimido de algún modo por aquellas afecciones que excluyen la existencia de su causa exterior *(por la Proposición 9 de la Parte IV).* Ahora bien, un afecto que brota de la razón se refiere necesariamente a las propiedades comunes de las cosas *(ver la Definición de la razón en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II),* las cuales consideramos siempre como presentes (pues nada puede haber que excluya su existencia presente), y a las que imaginamos siempre del mismo modo *(por la Proposición 38 de la Parte II).* Tal afecto, por ello, permanece siempre el mismo, y, consiguientemente *(por el Axioma 1 de esta Parte),* los afectos contrarios a él y que no sean sostenidos por sus causas exteriores deberán adaptarse a él cada vez más, hasta que ya no le sean contrarios; y, en esa medida, el afecto que nace de la razón es más potente. Q.E.D.

PROPOSICIÓN VIII

Cuantas más causas simultáneamente concurrentes suscitan un afecto, tanto mayor es éste.

Demostración: Muchas causas simultáneas son más potentes que si fuesen pocas *(por la Proposición 7 de la Parte III);* y así *(por la Proposición 5 de la Parte IV)* cuantas más causas simultáneamente concurrentes suscitan un afecto, tanto más fuerte es éste. Q.E.D.

Escolio: Esta Proposición es evidente también por el Axioma 2 de esta Parte.

PROPOSICIÓN IX

Un afecto que se remite a muchas causas distintas, consideradas por el alma a la vez que ese afecto, es menos nocivo, influye menos en nosotros, y cada una de sus causas nos afecta menos, que otro afecto de igual magnitud, pero referido a una sola causa, o a un número menor de ellas.

Demostración: Un afecto es sólo malo o nocivo en cuanto que impide que el alma pueda pensar *(por las Proposiciones 26 y 27 de la Parte IV);* y así, el afecto que determina[116] al alma a considerar simultáneamente muchas cosas es menos nocivo que otro afecto de igual magnitud, por obra del cual el alma queda fija de tal suerte en la consideración de un objeto solo, o de un número menor de objetos, que no puede pensar en otros. Que era lo primero. Además, puesto que la esencia del alma, es decir, su potencia *(por la Proposición 7 de la Parte III),* consiste en el solo pensamiento *(por la Proposición 11 de la Parte* 77), el alma padece menos, entonces, en virtud de un afecto que la determina a considerar simultáneamente muchas cosas, que en virtud de un afecto igualmente grande, pero que tiene ocupada al alma en la consideración de un solo objeto, o de un número menor de ellos. Que era el segundo. Por último, este afecto *(por la Proposición 48 de la Parte III),* en la medida en que se remite a muchas causas exteriores, resulta menos intenso respecto de cada una de ellas. Q.E.D.

PROPOSICIÓN X

Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento.

Demostración: Los afectos contrarios a nuestra naturaleza, esto es *(por la Proposición 30 de la Parte IV),* los que son malos, lo son en la medida en que impiden que el alma conozca *(por la Proposición 27 de la Parte IV).* Así, pues, mientras no estamos dominados por afectos contrarios a nuestra naturaleza,

---

[116] 7. ....affectus, a quo Mens ad plura simul objecta contemplandum *determinuntur...»,* reza la ed. Gebhardt (pág. 286). Hay obvia errata de «determinantur. por «determinatur» (no señalada en la fe de erratas final).

no es obstaculizada la potencia del alma con la que se esfuerza por conocer las cosas *(por la Proposición 26 de la Parte IV);* y, de esta suerte, tiene la potestad de formar ideas claras y distintas, y de deducir unas de otras *(ver Escolio 2 de la Proposición 40 y Escolio de la Proposición 47 de la Parte II);* y, por consiguiente *(por la Proposición 1 de esta Parte),* tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento. Q.E.D.

Escolio: Mediante esa potestad de ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo, podemos lograr no ser afectados fácilmente por afectos malos. Pues *(por la Proposición 7 de esta Parte)* se requiere mayor fuerza para reprimir los afectos ordenados y concatenados según el orden propio del entendimiento que para reprimir los afectos inciertos y vagos. Así, pues, lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance. Por ejemplo, hemos establecido, entre los principios de la vida *(ver Proposición 46 de la parte IV, con su Escolio),* que el odio debe ser vencido por el amor o la generosidad, y no compensado con odio. Ahora bien, para tener siempre presente este precepto de la razón cuando nos sea útil, debe pensarse en las ofensas corrientes de los hombres, reflexionando con frecuencia acerca del modo y el método para rechazarlas lo mejor posible mediante la generosidad, pues, de esta manera, uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de ese principio, y podremos hacer fácil uso de él *(por la Proposición 18 de la Parte II)* cuando nos infieran una ofensa. Pues si tuviésemos también presentes la norma de nuestra verdadera utilidad, así como la del bien que deriva de la amistad mutua y la sociedad común, y el hecho, además, de que el supremo contento del ánimo brota de la norma recta de vida *(por la Proposición* 52 *de la Parte IV),* y de que los hombres obran, como las demás cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa, o el odio que de ella suele nacer, ocuparía una mínima parte de nuestra imaginación, y sería fácilmente superada; o si ocurre que la ira, nacida habitualmente de las ofensas más graves, no es tan fácil de superar, con todo resultará superada —aunque no sin fluctuaciones del ánimo- en un lapso de tiempo mucho menor que si no hubiéramos reflexionado previamente acerca de estas materias, como es evidente por las Proposiciones 6, 7 y 8 de esta Parte. Del mismo modo, para dominar el miedo se ha de pensar en la firmeza; esto es, debe recorrerse a menudo con la

imaginación la lista de los peligros corrientes de la vida, pensando en el mejor modo de evitarlos y vencerlos mediante la presencia de ánimo y la fortaleza. Pero conviene observar que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos siempre fijarnos *(por el Corolario de la Proposición 63 de la Parte IV y la Proposición 59 de la Parte III)* en lo que cada cosa tiene de bueno, para, de este modo, determinarnos siempre a obrar en virtud del afecto de la alegría. Por ejemplo, si alguien se da cuenta de que anda en pos de la gloria con demasiado empeño, deberá pensar en cosas como el buen uso de ella, el fin que se persigue al buscarla y los medios para adquirirla, pero no en cosas como el mal uso de ella, lo vana que es, la inconstancia de los hombres u otras por el estilo, en las que sólo un ánimo morboso repara[117]. En efecto: esta última clase de pensamientos aflige sobremanera a los muy ambiciosos, cuando desesperan de conseguir el honor que ambicionan, y quieren disimular los espumarajos de su ira bajo una apariencia de sabiduría. Es, pues, cierto que son quienes más desean la gloria los que más claman acerca del mal uso de ella y la vanidad del mundo. Y esto no es privativo de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a quienes la fortuna es adversa y son de ánimo impotente. Pues el avaro, cuando además es pobre, no para de hablar del mal uso de la riqueza y de los vicios de los ricos, no consiguiendo con ello nada más que afligirse y dar pública muestra de su falta de ecuanimidad, no sólo para sobrellevar su propia pobreza sino para soportar la riqueza ajena. Así también, los que son rechazados por su amante no piensan sino en la inconstancia y perfidia de las mujeres, y demás decantados vicios de ellas, para echarlo todo en olvido rápidamente en cuanto ella los acoge de nuevo. Así, pues, quien procura regir sus afectos y apetitos conforme al solo amor por la libertad, se esforzará cuanto pueda en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, ni a hacer a éstos de menos, complaciéndose en una falsa apariencia de libertad. Y el que observe y ponga en práctica con diligencia todo esto (lo que no es difícil), podrá sin mucha tardanza dirigir en la mayoría de los casos sus acciones según el imperio de la razón.

---

[117] 8. No estamos aquí muy de acuerdo con la versión de Appuhn (pág. 315: «auxquelles nul ne pense sans chagrín»), versión previsiblemente seguida por R. Bachiller («en las que nadie piensa sin pesar», pág. 399). El texto latino es: «de quibus nemo, nisi ex animi aegritudine, cogitat.» Literalmente: «en las que nadie piensa *sino es en virtud de* un pesar (o "enfermedad") del ánimo.» Es, por tanto, ese «pesar o enfermedad» del ánimo el que hace pensar en ellas. Nuestra traducción intenta ajustarse en ese sentido.

PROPOSICIÓN XI

A cuantas más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa el alma.

Demostración: En efecto, a cuantas más cosas se refiere una imagen o un afecto, por tantas más causas puede ser suscitado y mantenido, causas que *(por hipótesis)* el alma considera todas a la vez en virtud del afecto mismo; y así, dicho afecto es tanto más frecuente, o sea, se presenta tanto más a menudo, y *(por la Proposición 8 de esta Parte)* ocupa tanto más el alma. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XII

Las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente, que a las otras.

Demostración: Las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de éstas *(ver la Definición de la razón en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II),* y, por consiguiente, sus imágenes *(por la Proposición anterior)* se suscitan en nosotros con más frecuencia; y así, puede ocurrir que consideremos otras cosas junto con ellas más fácilmente que junto con otras que no sean claras y distintas, y, por consiguiente *(por la Proposición 18 de la Parte II),* que las unamos con mayor facilidad a ellas que a otras. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XIII

Tanto más frecuentemente se impone una imagen a nuestra consideración, cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida.

Demostración: En efecto, cuanto mayor es el número de imágenes a las que otra imagen está unida, tantas más causas hay *(por la Proposición 18 de la Parte II)* por las que puede ser suscitada. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XIV

El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios.

Demostración: No hay ninguna afección del cuerpo de la que el alma no pueda

formar un concepto claro y distinto *(por la Proposición 4 de esta Parte);* y, de este modo, puede el alma conseguir *(por la Proposición 15 de la Parte I)* que todas ellas se remitan a la idea de Dios. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XV

Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos.

Demostración: Quien se conoce a sí mismo y conoce sus afectos clara y distintamente, se alegra *(por la Proposición 53 de la Parte III),* y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios *(por la Proposición anterior);* por tanto *(por la Definición 6 de los afectos),* ama a Dios, y *(por la misma razón)* tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y conoce sus afectos. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XVI

Este amor a Dios debe ocupar el alma en el más alto grado.

Demostración: Este amor, en efecto, está unido a todas las afecciones del cuerpo *(por la Proposición 14 de esta Parte),* y es mantenido por todas ellas *(por la Proposición 15 de esta Parte);* por tanto *(por la Proposición 11 de esta Parte),* debe ocupar el alma en grado máximo. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XVII

Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza.

Demostración: Todas las ideas, en cuanto dadas en Dios, son verdaderas *(por la Proposición 32 de la Parte II),* esto es *(por la Definición 4 de la Parte II),* adecuadas, y, por tanto *(por la Definición general de los afectos),* Dios está libre de pasiones. Además, Dios no puede pasar ni a una mayor ni a una menor perfección *(por el Corolario 2 de la Proposición 20 de la Parte I);* y así *(por las Definiciones 2y3 de los afectos)* no experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza. Q.E.D.

Corolario: Dios, propiamente hablando, no ama a nadie, ni odia a nadie. Puesto que Dios *(por la Proposición anterior) no* experimenta afecto alguno de alegría ni de tristeza, y, consiguientemente *(por las Definiciones 6 y 7 de los*

afectos), ni ama ni odia a nadie.

PROPOSICIÓN XVIII

Nadie puede odiar a Dios.

Demostración: La idea que hay en nosotros de Dios es adecuada y perfecta *(por las Proposiciones 46 y 47 de la Parte II);* por tanto, en cuanto que consideramos a Dios, en esa medida obramos *(por la Proposición 3 de la Parte III); y,* por consiguiente *(por la Proposición 59 de la Parte III),* no puede haber tristeza alguna acompañada por la idea de Dios, esto es *por la Definición 7 de los afectos),* nadie puede odiar a Dios. Q.E.D.

Corolario: El amor a Dios no puede convertirse en odio.

Escolio: Podría objetarse, no obstante, que cuando entendemos a Dios como causa de todas las cosas, lo consideramos implícitamente causa de la tristeza. Pero a eso respondo que, en la medida en que entendemos las causas de la tristeza *(por la Proposición 3 de esta Parte),* deja ésta de ser una pasión, es decir *(por la Proposición 59 de la Parte III),* deja de ser tristeza; y así, en cuanto que entendemos a Dios como causa de la tristeza, nos alegramos.

PROPOSICIÓN XIX

Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él.

Demostración: Si un hombre se esforzase en ese sentido, entonces desearía *(por el Corolario de la Proposición 17 de esta Parte)* que ese Dios al que ama no fuese Dios, y, por consiguiente, desearía entristecerse, lo cual *(por la Proposición 28 de la Parte III)* es absurdo. Luego quien ama a Dios, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XX

Este amor a Dios no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor.

Demostración: Ese amor a Dios es el supremo bien que podemos apetecer, según el dictamen de la razón *(por la Proposición 28 de la Parte IV), y* es común a todos los hombres *(por la Proposición 36 de la Parte IV), y* deseamos que todos

gocen de él *(por la Proposición 37 de la Parte IV)*; de esta suerte *(por la Definición 23 de los afectos),* no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni tampoco *(por la Proposición 18 de esta Parte, y la Definición de los celos: verla en el Escolio de la Proposición 35 de la Parte III)* por el afecto de los celos. Al contrario *(por la Proposición 31 de la Parte III),* debe fomentarse tanto más cuantos más hombres imaginamos que gozan de él. Q.E.D.

Escolio: Del mismo modo, podemos mostrar que no existe afecto alguno que sea directamente contrario a ese amor, y por cuya virtud dicho amor pueda ser destruido. Y así, podemos concluir que el amor a Dios es el más constante de todos los afectos, y que, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede destruirse sino con el cuerpo mismo. Veremos más adelante cuál es su naturaleza, en cuanto referida sólo al alma.

Con esto, he recogido todos los remedios de los afectos, o sea, todo el poder que el alma tiene, considerada en sí sola, contra los afectos. Por ello es evidente que la potencia del alma sobre los afectos consiste: *primero,* en el conocimiento mismo de los afectos *(ver Escolio de la Proposición 4 de esta Parte); segundo,* en que puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente *(ver Proposición 2 y el mismo Escolio de la Proposición 4 de esta Parte); tercero,* en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente *(ver Proposición 7 de esta Parte); cuarto,* en la multitud de causas que fomentan los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o a Dios *(ver Proposiciones 9 y 11 de esta Parte); quinto,* en el orden —por último— con que puede el alma ordenar sus afectos y concatenarlos entre sí *(ver Escolio de la Proposición 10 y, además, las Proposiciones 12, 13 y 14 de esta Parte).* Mas, para que esta potencia del alma sobre los afectos se entienda mejor, conviene ante todo observar que nosotros llamamos «grandes» a los afectos cuando, al comparar el que experimenta un hombre con el que experimenta otro, vemos que el mismo afecto incide más sobre uno de ellos que sobre el otro; o bien cuando, al comparar entre sí los afectos que experimenta un mismo hombre, descubrimos que uno de ellos afecta o conmueve a dicho hombre más que otro. Pues *(por la Proposición* 5 *de la Parte IV)* la fuerza de un afecto cualquiera se define por la potencia de su causa exterior, comparada con la nuestra. Ahora bien, la potencia del alma se define sólo por el conocimiento, y su impotencia o pasión se juzga sólo por la privación de conocimiento, esto es, por lo que hace que las ideas se llamen inadecuadas. De ello se sigue que padece en el más alto grado aquel alma cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de tal manera que

se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra; y, al contrario, obra en el más alto grado aquel alma cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de tal manera que, aunque contenga en sí tantas ideas inadecuadas como aquella otra, con todo se la reconoce más por sus ideas adecuadas —que se atribuyen a la virtud humana— que por sus ideas inadecuadas —que arguyen impotencia humana—. Debe observarse, además, que las aflicciones e infortunios del ánimo toman su origen, principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo. Pues nadie está inquieto o ansioso sino por lo que ama, y las ofensas, las sospechas, las enemistades, etc., nacen sólo del amor hacia las cosas, de las que nadie puede, en realidad, ser dueño. Y así, concebimos por ello fácilmente el poder que tiene el conocimiento claro y distinto, y sobre todo ese tercer género de conocimiento *(acerca del cual, ver Escolio de la Proposición 47 de la Parte II)* cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones *(ver Proposición 3 y Escolio de la Proposición 4 de esta Parte),* logra al menos que constituyan una mínima parte del alma *(ver Proposición 14 de esta Parte).* Engendra, además, amor hacia una cosa inmutable y eterna *(ver Proposición 15 de esta Parte),* y que poseemos realmente *(ver Proposición 45 de la Parte II);* amor que, de esta suerte, no pude ser mancillado por ninguno de los vicios presentes en el amor ordinario, sino que puede ser cada vez mayor *(por la Proposición 15 de esta Parte),* ocupar en el más alto grado el alma *(por la Proposición 16 de esta Parte) y* afectarla ampliamente.

Y con esto concluyo todo lo que respecta a esta vida presente. Pues todo el mundo podrá comprobar fácilmente lo que al principio de este Escolio he dicho - a saber, que en estas pocas Proposiciones había yo recogido todos los remedios de los afectos—, si se fija en lo que hemos dicho en este Escolio, a la vez que en las definiciones del alma y de sus afectos, y, por último, en las Proposiciones 1 y 3 de la Parte III. Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerada ésta sin relación al cuerpo.

PROPOSICIÓN XXI

El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: El alma no expresa la existencia actual de su cuerpo ni concibe como actuales las afecciones del cuerpo, sino mientras que éste dura *(por el Corolario de la Proposición 8 de la Parte II),* y, consiguientemente *(por la*

Proposición 26 de la Parte II), no concibe cuerpo alguno como existente en acto sino mientras dura su cuerpo, y, por ende, no puede imaginar nada *(ver la Definición de la imaginación en el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II)* ni acordarse de las cosas pretéritas sino mientras dura el cuerpo *(ver la Definición de la memoria en el Escolio de la Proposición 18 de la Parte II).* Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXII

Sin embargo, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad.

Demostración: Dios no es sólo causa de la existencia de tal o cual cuerpo humano, sino también de su esencia *(por la Proposición 25 de la Parte I*), que debe ser necesariamente concebida, por ello, por medio de la esencia misma de Dios *(por el Axioma 4 de la Parte I),* y ello según una cierta necesidad eterna *(por la Proposición 16 de la Parte I);* ese concepto, entonces, debe darse necesariamente en Dios *(por la Proposición 3 de la Parte II).* Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXIII

El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno[118].

Demostración: Se da en Dios necesariamente un concepto o idea que expresa la esencia del cuerpo humano *(por la Proposición anterior),* y esa idea de la esencia del cuerpo humano es, por ello, algo que pertenece a la esencia del alma humana *(por la Proposición 13 de la Parte II).* Desde luego, no atribuimos duración alguna, definible por el tiempo, al alma humana, sino en la medida en que ésta expresa la existencia actual del cuerpo, que se desarrolla en la duración y puede definirse por el tiempo; esto es *(por el Corolario de la Proposición 8 de la Parte II),* no atribuimos duración al alma sino en tanto que dura el cuerpo. Como, de todas maneras, eso que se concibe con una cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios es algo *(por la Proposición anterior),* ese algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno. Q.E.D.[119]

---

[118] 9. Es necesario fijarse con sumo cuidado en la Demostración que sigue: eso «eterno» que «queda» del alma tras destruirse el cuerpo, no tiene nada que ver con una «inmortalidad personal».

[119] 10. ¿Qué es el «algo» que queda tras la desaparición del cuerpo? «Eso que se concibe con una

Escolio: Esa idea que expresa la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad es, como hemos dicho, un determinado modo del pensar que pertenece a la esencia del alma y es necesariamente eterno. Sin embargo, no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, supuesto que de ello no hay en el cuerpo vestigio alguno, y que la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación. Mas no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos[120]. Pues tan percepción del alma es la de las cosas que concibe por el entendimiento como la de las cosas que tiene en la memoria. Efectivamente, los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas. Y así, aunque no nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, percibimos, sin embargo, que nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, es eterna, y que esta existencia suya no puede definirse por el tiempo, o sea, no puede explicarse por la duración. Así, pues, sólo puede decirse que nuestra alma dura, y sólo puede definirse su existencia refiriéndola a un tiempo determinado, en cuanto que el alma implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en esa medida tiene el poder de determinar según el tiempo la existencia de las cosas, y de concebirlas desde el punto de vista de la duración.

PROPOSICIÓN XXIV

Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios [121].

---

cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios», según la Proposición anterior. La Proposición anterior dice que «eso que se concibe» así es la idea, *sub specie aeternitatis,* de! cuerpo humano. Lo que Espinosa está diciendo es que, muerto el cuerpo, sigue siendo una verdad eterna que era como era y actuó como actuó debido a tales *y* cuales causas. Probablemente, estas Proposiciones hicieron pensar a Unamuno que esa «eternidad» era un escaso consuelo para el que desea la inmortalidad personal (ver nuestra Introducción: la alusión al *Sentimiento trágico de la vida).*

[120] 11. Esto es: no dejamos de sentir y experimentar que poseemos una estructura racional... de la que, desde luego, no nos «acordamos» sin el cuerpo, ni nos «acordaremos» cuando el cuerpo desaparezca.

[121] 12. Como ya hicimos notar en la Introducción, esta Proposición no debe tomarse aisladamente, pues se corre el riesgo de (olvidando la Parte I) interpretar a *Dios* como «el conjunto de esas cosas singulares», y ya vimos que Dios no puede ser, en cuanto Substancia, un todo. Espinosa se refiere aquí al otro plano de la Ontologia: el de la Ontología especial (el mundo de los fenómenos), acerca del cual existe el imperativo de conocerlo racionalmente, y del cual es un límite la *otra* idea de Dios (la Substancia infinita), que proscribe cualquier entendimiento definitivo o cerrado de esa comprensión racional. Como quiera que sea, esta Proposición excluye el «misticismo».

Demostración: Es evidente por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I.

PROPOSICIÓN XXV

El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento [122].

Demostración: El tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas *(ver su Definición en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II).* Cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más *(por la Proposición anterior)* entendemos a Dios y, por ende, *(por la Proposición 28 de la Parte IV),* la suprema virtud del alma, esto es *(por la Definición 8 de la Parte IV),* su potencia o naturaleza suprema, o sea *(por la Proposición 7 de la Parte III),* su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXVI

Cuanto más apta es el alma para entender las cosas según el tercer género de conocimiento, tanto más desea entenderlas según dicho género.

Demostración: Es evidente. Pues en la medida en que concebimos que el alma es apta para entender las cosas según ese género de conocimiento, en esa medida la concebimos como determinada a entender las cosas según dicho género, y, consiguientemente *(por la Definición 1 de los afectos),* cuanto más apta es el alma para eso, tanto más lo desea. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXVII

Nace de este tercer género de conocimiento el mayor contento posible del alma.

Demostración: La suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios *(por la Proposición 28 de la Parte IV),* o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento *(por la Proposición 25 de esta Parte), y* esa virtud es tanto mayor cuanto más conoce el alma las cosas conforme a ese género *(por la Proposición 24 de esta Parte).* De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho

[122] 13. Véanse notas 20 y 23 de la Parte II. Asimismo, para las Proposiciones que siguen.

género pasa a la suprema perfección humana, y, por consiguiente *(por la Definición 2 de los afectos),* resulta afectado por una alegría suprema, y *(por la Proposición 43 de la Parte II)* acompañada por la idea de sí mismo y de su virtud; por ende *(por la Definición 25 de los afectos),* de ese género de conocimiento nace el mayor contento posible. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXVIII

El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo.

Demostración: Esta Proposición es evidente por sí. Pues todo cuanto entendemos clara y distintamente, lo entendemos, o bien por sí, o bien por medio de otra cosa que se concibe por sí; esto es, las ideas que son en nosotros claras y distintas —o sea, las que se refieren al tercer género de conocimiento *(ver Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II)*— no pueden seguirse de las ideas mutiladas y confusas que *(por el mismo Escolio)* se refieren al primer género de conocimiento, sino de ideas adecuadas, o sea *(por el mismo Escolio),* del segundo y tercer género de conocimiento; y, por ende *(por la Definición 1 de los afectos),* el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXIX

Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad.

Demostración: En cuanto que el alma concibe la existencia presente de su cuerpo, en esa medida concibe la duración, que puede ser determinada por el tiempo, y sólo en esa medida tiene el poder de concebir las cosas con relación al tiempo *(por la Proposición 21 de esta Parte y la Proposición 26 de la Parte II).* Ahora bien, la eternidad no puede explicarse por la duración *(por la Definición 8 de la Parte I, con su Explicación).* Luego el alma, en ese sentido, no tiene el poder de concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad; pero puesto que es propio de la naturaleza de la razón concebir las cosas desde esa perspectiva *(por el Corolario 2 de la Proposición 44 de la Parte II), y* también compete a la naturaleza del alma el concebir la esencia del cuerpo así *(por la Proposición 23 de esta Parte),* y fuera de estas dos cosas nada más pertenece a la

esencia del alma *(por la Proposición 13 de la Parte II),* entonces tal poder de percibir las cosas desde la perspectiva de la eternidad no compete al alma sino en la medida en que concibe la esencia del cuerpo desde esa misma perspectiva. Q.E.D.

Escolio: Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios, como hemos mostrado en la Proposición 45 de la Parte II: ver también su Escolio.

PROPOSICIÓN XXX

Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios.

Demostración: La eternidad es la esencia misma de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria *(por la Definición 8 de la Parte I).* Así, pues, concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios, y de este modo, nuestra alma, en cuanto que se concibe a sí misma y concibe su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe, etc. Q.E.D.

PROPOSICIÓN XXXI

El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna.

Demostración: El alma no concibe nada desde la perspectiva de la eternidad sino en cuanto que concibe la esencia de su cuerpo desde esa perspectiva *(por la Proposición 29 de esta Parte),* es decir *(por las Proposiciones 21 y 23 de esta Parte),* en cuanto que es eterna; y así *(por la Proposición anterior),* en la medida en que es eterna, posee el conocimiento de Dios, cuyo conocimiento es necesariamente adecuado *(por la Proposición 46 de la Parte II).* Por ende, el

alma, en cuanto que es eterna, es apta para conocer todas aquellas cosas que pueden seguirse de ese conocimiento de Dios, que se supone dado *(por la Proposición 40 de la Parte II),* es decir, es apta para conocer las cosas según el tercer género de conocimiento *(ver la Definición de éste en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II),* de cuyo género de conocimiento es, por tanto, el alma, en cuanto que es eterna, causa adecuada o formal *(por la Definición 1 de la Parte III).* Q.E.D.

Escolio: Cuanto más rico es cada cual en dicho género de conocimiento, tanta más conciencia tiene de sí mismo y de Dios, es decir, tanto más perfecto y feliz es, y esto quedará aún más claro en virtud de lo que diremos en las proposiciones que siguen. Aquí, de todas maneras, cabe observar que, aunque ya sepamos que el alma es eterna en cuanto que concibe las cosas desde la perspectiva de la eternidad, con todo, a fin de explicar mejor y de que se entiendan más fácilmente las cosas que queremos probar, la consideraremos —conforme hemos hecho hasta ahora— como si empezase a existir en este momento, y como si en este momento comenzase a entender las cosas desde la perspectiva de la eternidad; lo que nos está permitido hacer sin peligro alguno de error, siempre que tengamos cuidado con no concluir nada si no es de premisas evidentes.

PROPOSICIÓN XXXII

Nos deleitamos con todo cuanto entendemos según el tercer género de conocimiento, y ese deleite va acompañado por la idea de Dios como causa suya.

Demostración: De dicho género de conocimiento surge el mayor contento del alma que darse puede *(por la Proposición 27 de esta Parte),* es decir *(por la Definición 25 de los afectos),* surge la mayor alegría que darse puede, y esa alegría va acompañada como causa suya por la idea que el alma tiene de sí misma, y, consiguientemente *(por la Proposición 30 de esta Parte),* va acompañada también por la idea de Dios como causa suya. Q.E.D.

Corolario: Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge *(por la Proposición anterior)* una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es *(por la Definición 6 de los afectos),* un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente *(por la Proposición 29 de esta Parte),* sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo «amor intelectual de Dios».

PROPOSICIÓN XXXIII

El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno.

Demostración: En efecto, el tercer género de conocimiento *(por la Proposición 31 de esta Parte y el Axioma 3 de la Parte I)* es eterno; por consiguiente *(por el mismo Axioma de la Parte I),* el amor que de él nace es también necesariamente eterno. Q.E.D.

Escolio: Aunque este amor de Dios no haya tenido un comienzo *(por la Proposición anterior)*[123], posee, sin embargo, todas las perfecciones del amor, tal y como si hubiera nacido en un momento determinado, según hemos supuesto ficticiamente en el Corolario de la Proposición anterior. Y la única diferencia que hay es la de que el alma ha poseído eternamente esas perfecciones que suponíamos adquiría a partir del momento presente, y las ha tenido acompañadas por la idea de Dios como causa suya. Pues si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir, evidentemente, en que el alma esté dotada de la perfección misma.

PROPOSICIÓN XXXIV

El alma no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones sino mientras dura el cuerpo.

Demostración: Una imaginación es una idea por medio de la cual el alma considera alguna cosa como presente *(ver su Definición en el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II),* idea que revela más la actual constitución del cuerpo humano que la naturaleza de la cosa exterior *(por el Corolario 2 de la Proposición 16 de la Parte II).* Un afecto es, pues, una imaginación *(por la Definición general de los afectos),* en cuanto que revela la constitución actual del

[123] 14. «No ha tenido comienzo», el amor intelectual hacia Dios. Entonces, propiamente, no puede decirse que «surge» (como Espinosa dice en el Corolario de la Prop. anterior: y él mismo dice —véase inmediatamente este Escolio— que ha dicho aquello «ficticiamente»). Espinosa está esforzándose, una vez más, por hablar en la duración del tema de la eternidad. «Para nosotros», en la duración, ese «amor hacia Dios no puede ser otra cosa que el conocimiento de la necesidad y la crítica a nuestra subjetividad, reconociendo que esa subjetividad no es la «realidad definitiva)», ya que se resuelve en un orden verdadero, eterno, que nos desborda, y, al desbordarnos, nosotros rendimos «homenaje» a Dios —lo «amamos»— aun cuando no queramos (por eso ese amor no ha tenido comienzo). Así, la consecuencia práctica, para e! mundo de la duración, es que más vale amar con plena conciencia que rendir ese homenaje inconscientemente.

cuerpo; y, de esta suerte *(por la Proposición 21 de esta Parte)* el alma no está sujeta a los afectos comprendidos dentro de las pasiones sino mientras dura el cuerpo. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que ningún amor es eterno, salvo el amor intelectual.

Escolio: Si nos fijamos en la común opinión de los hombres, veremos que tienen consciencia, ciertamente, de la eternidad de su alma, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte.

PROPOSICIÓN XXXV

Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito. Demostración: Dios es absolutamente infinito *(por la Definición 6 de la Parte I*), es decir *(por la Definición 6 de la Parte II),* la naturaleza de Dios goza de una infinita perfección, y ello *(por la Proposición 3 de la Parte II)* va acompañado por la idea de sí mismo, esto es *(por la Proposición 11 y la Definición 1 de la Parte I),* por la idea de su propia causa[124], y esto es lo que hemos dicho que era «amor intelectual» en el Corolario de la Proposición 32 de esta Parte.

PROPOSICIÓN xxxvi

El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Demostración: Este amor del alma debe referirse a las acciones del alma *(por el Corolario de la Proposición 32 de esta Parte, y por la Proposición 3 de la Parte III);* y, por ende, es una acción mediante la cual el alma se considera a sí misma, acompañándole la idea de Dios como causa *(por la Proposición 32 de esta Parte, con su Corolario);* es decir *(por el Corolario de la Proposición 25 de la Parte I y el Corolario de la Proposición 11 de la Parte II),* es una acción mediante la cual Dios,

---

[124] 15. Insistimos en que la expresión «Dios se ama a sí mismo» no implica la autoconciencia de la substancia, *qua tale.* Ya hemos visto en qué condiciones se puede decir que Dios «se conoce» a sí mismo (ver nota 5 de la parte II).

en la medida en que puede explicarse a través del alma humana, se considera a sí mismo, acompañando a esa consideración la idea de sí mismo. Y así *(por la Proposición anterior),* este amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que Dios ama a los hombres en la medida en que se ama a sí mismo[125], y, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa.

Escolio: En virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad, o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Este amor o felicidad es llamado «gloria» en los libros sagrados, y no sin motivos, pues este amor, ya se refiera a Dios o al alma, puede ser llamado correctamente «contento del ánimo», que no se distingue en realidad de la gloria *(por las Definiciones 25 y 30 de los afectos).* Pues en cuanto se refiere a Dios, es *(por la Proposición 35 de esta Parte)* una alegría —permítasenos usar aún este vocablo- acompañada por la idea de sí mismo, y lo mismo ocurre en cuanto referido al alma *(por la Proposición 27 de esta Parte).* Además, puesto que la esencia de nuestra alma consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios *(por la Proposición 15 de la Parte I y el Escolio de la Proposición 47 de la Parte II),* resulta evidente, por ello, cómo y según qué relación nuestra alma, tocante a la esencia y existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios. He pensado que merecía la pena observar eso aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto poder tiene sobre las cosas singulares el conocimiento que he llamado intuitivo o del tercer género *(ver Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II), y* cuánto más potente es que el conocimiento universal que he dicho pertenece al segundo género [126]. Pues aunque en la Parte primera he mostrado, en general, que todas las cosas (y, consiguientemente, el alma humana) dependen de Dios tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella demostración sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta a nuestra alma del mismo modo que cuando concluimos eso mismo a partir de la esencia misma de una cosa cualquiera

---

[125] 16. Hay en toda esta Parte un vocabulario religioso totalmente mudado de sentido, y que significa la desaparición de los conceptos ordinarios de «amor de Dios» y otros semejantes. El texto de este Corolario indica con bastante claridad que es *en los hombres donde* Dios se «ama» (o sea, se conoce). La temática del idealismo alemán, como ya hemos dicho, está prefigurada en Espinosa.

[126] 17. Cabe preguntar, una vez más: ¿y de qué género de conocimiento se está sirviendo Espinosa para obtener todo esto? *Menciona* constantemente el «tercero», pero ¿lo está *usando?*

singular, que decimos depende de Dios.

PROPOSICIÓN XXXVII

Nada hay en la naturaleza que sea contrario a ese amor intelectual, o sea, nada hay que pueda suprimirlo.

Demostración: Este amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza del alma, en cuanto que ésta es considerada como una verdad eterna, por medio de la naturaleza de Dios *(por las Proposiciones 33 y 29 de esta Parte).* Así, pues, si hubiese algo que fuese contrario a dicho amor, sería contrario a la verdad, y, por consiguiente, aquello que pudiese suprimir ese amor, conseguiría que lo que es verdadero fuese falso, lo que es absurdo *(como es notorio por sí mismo).* Luego nada hay en la naturaleza, etc. Q.E.D.

Escolio: El Axioma de la Parte cuarta concierne a las cosas singulares en cuanto consideradas con relación a un tiempo y lugar determinados, acerca de lo cual no creo que nadie tenga duda alguna.

PROPOSICIÓN XXXVIII

Cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto menos padece por causa de los afectos que son malos, y tanto menos teme a la muerte.

Demostración: La esencia del alma consiste en el conocimiento *(por la Proposición 11 de la Parte II);* así, pues, cuantas más cosas conoce el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que permanece *(por las Proposiciones 23 y 29 de esta Parte),* y, consiguientemente *(por la Proposición anterior),* tanto mayor es la parte de ella que dejan intacta los afectos contrarios a nuestra naturaleza, esto es *(por la Proposición 30 de la Parte IV),* los afectos malos. Y así, cuantas más cosas entiende el alma conforme al segundo y tercer género de conocimiento, tanto mayor es la parte de ella que no sufre daño, y, por consiguiente, tanto menos padece por causa de los afectos, etcétera Q.E.D.

Escolio: En virtud de esto, entendemos lo que en el Escolio de la Proposición 39 de la Parte IV mencioné de pasada y prometí explicar en esta Parte, a saber: que la muerte es tanto menos nociva cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, y, consiguientemente, cuanto más ama el alma a

Dios. Además, puesto que *(por la Proposición 27 de esta Parte)* del tercer género de conocimiento surge el mayor contento que darse puede, de ello se sigue que el alma humana puede revestir una naturaleza tal, que lo que de ella perece con el cuerpo, según hemos mostrado *(ver Proposición 21 de esta Parte),* carezca de importancia por respecto a lo que de ella permanece. Pero de esto hablaremos inmediatamente de un modo más prolijo.

PROPOSICIÓN XXXIX

Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna[127].

Demostración: Quien tiene un cuerpo apto para hacer muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos *(por la Proposición 38 de la Parte IV),* esto es *(por la Proposición 30 de la Parte IV),* por los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza; y, de este modo *(por la Proposición 10 de esta Parte),* tiene el poder de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden del entendimiento, y, por consiguiente, tiene el poder de conseguir *(por la Proposición 14 de esta Parte)* que todas las afecciones del cuerpo se remitan a la idea de Dios; en virtud de ello sucederá *(por la Proposición 15 de esta Parte)* que será afectado de un amor hacia Dios, que *(por la Proposición 16 de esta Parte)* debe ocupar o constituir la mayor parte del alma, y, por ende *(por la Proposición 33 de esta Parte),* tiene un alma cuya mayor parte es eterna. Q.E.D.

Escolio: Dado que los cuerpos humanos son aptos para muchas cosas, no es dudoso que pueden ser de tal naturaleza que se refieran a almas que tengan un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya mayor o principal parte sea eterna, no temiendo apenas, por tanto, a la muerte. Mas para que esto se entienda con mayor claridad, debe observarse aquí que vivimos sometidos a continuas variaciones, y según cambiamos a mejor o a peor, así se dice que somos dichosos o desdichados. En efecto: se dice que es desdichado el que de niño pasa a ser cadáver, y, por el contrario, se considera una dicha el haber podido recorrer el espacio de una vida entera con un alma sana en un cuerpo sano. Y es cierto que quien, como el niño, tiene un cuerpo apto para muy pocas cosas, y dependiente en el más alto grado de las causas exteriores, tiene

---

[127] 18. Podríamos «traducir» esta Proposición así: «el que conoce muchas cosas está más cerca de percibir cuál es la posición que él mismo ocupa en el orden impersonal y eterno de las esencias». Y esto es, poco más o menos, lo que significa (véase Demostración): resístase a la tentación de ver en esta Proposición, otra vez, alusión alguna a la inmortalidad personal».

un alma que, considerada en sí sola, apenas posee consciencia alguna de sí misma, ni de Dios, ni de las cosas; y, por el contrario, quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, posee una gran consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas. Así, pues, en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se cambie en otro —cuanto su naturaleza lo permita y a él le convenga— que sea apto para muchísimas cosas, y referido a un alma que posea una amplia consciencia de sí misma, de Dios y de las cosas, de tal manera que todo lo que se refiere a su memoria e imaginación carezca prácticamente de importancia por respecto de su entendimiento, como ya he dicho en el Escolio de la Proposición anterior.

PROPOSICIÓN XL

Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es.

Demostración: Cuanto más perfecta es una cosa, tanta mayor realidad posee *(por la Definición 6 de la Parte II),* y, por consiguiente *(por la Proposición 3 de la Parte III, con su Escolio),* tanto más obra y tanto menos padece; y esta demostración procede del mismo modo en orden inverso, de lo que se sigue que una cosa es tanto más perfecta cuanto más obra. Q.E.D.

Corolario: De aquí se sigue que la parte del alma que permanece, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que lo demás de ella. Pues la parte eterna del alma *(por las Proposiciones 23 y 29 de esta Parte)* es el entendimiento, sólo en cuya virtud se dice que obramos *(por la Proposición 3 de la Parte III);* en cambio, la parte que hemos mostrado que perece es la imaginación *(por la Proposición 21 de esta Parte),* sólo en cuya virtud se dice que padecemos *(por la Proposición 3 de la Parte III y la Definición general de los afectos);* y así *(por la Proposición anterior),* aquélla, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que esta última. Q.E.D.

Escolio: Esto es lo que me había propuesto mostrar acerca del alma, en cuanto considerada sin relación a la existencia del cuerpo. En virtud de ello, y a la vez de la Proposición 21 de la Parte I y de otras, resulta evidente que nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y éste a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios.

PROPOSICIÓN XLI

Aunque no supiésemos que nuestra alma es eterna, consideraríamos como primordiales, sin embargo, la moralidad y la religión y, en términos absolutos, todo lo que hemos mostrado en la Parte cuarta, referido a la firmeza y la generosidad.

Demostración: El primero y único fundamento de la virtud, o sea, de la norma recta de vida *(por el Corolario de la Proposición 22 y la Proposición 24 de la Parte IV),* es la búsqueda de la utilidad propia. Mas para determinar lo que la razón dicta como útil no hemos tenido para nada en cuenta la eternidad del alma, de la que hemos tratado sólo en esta Parte quinta. Así, pues, aunque entonces ignorábamos que el alma era eterna, hemos considerado, sin embargo, como primordial lo referido a la firmeza y la generosidad, y de este modo, aunque siguiéramos ignorando esa eternidad del alma, consideraríamos, sin embargo, como primordiales aquellos mismos preceptos de la razón. Q.E.D.

Escolio: Otra parece ser la convicción común del vulgo. En efecto, los más de ellos parecen creer que son libres en la medida en que les está permitido obedecer a la libídine, y creen que ceden en su derecho si son obligados a vivir según los preceptos de la ley divina. Y así, creen que la moralidad y la religión, y, en general, todo lo relacionado con la fortaleza del ánimo, son cargas de cuyo peso esperan liberarse después de la muerte, para recibir el premio de la esclavitud, esto es, el premio de la moralidad y la religión; y no sólo esta esperanza, sino también —y principalmente— el miedo a ser castigados con crueles suplicios después de la muerte, es lo que les induce a vivir conforme a las prescripciones de la ley divina, cuanto lo permite su flaqueza y su impotente ánimo. Y si no hubiese en los hombres esa esperanza y ese miedo, y creyeran, por el contrario, que las almas mueren con el cuerpo, y que no hay otra vida más larga para los miserables agotados por la carga de la moralidad, retornarían a su condición propia, y querrían regir todo según su apetito y obedecer a la fortuna más bien que a sí mismos. Lo que no me parece menos absurdo que si alguien, al no creer que pueda nutrir eternamente su cuerpo con buenos alimentos, prefiriese entonces saturarse de venenos y sustancias letales; o que si alguien, al ver que el alma no es eterna o inmortal, prefiriese por ello vivir demente y sin razón: lo cual es tan absurdo que apenas merece comentario[128].

---

[128] 19. Unamuno encontraba en este Escolio, también, al Espinosa «trágico» (ver nuestra Introducción). Eso que declara «absurdo» Espinosa no lo sería en absoluto: si no hay inmortalidad personal, es claro que da igual todo (declara Unamuno). Como quiera que sea, obsérvese cómo

PROPOSICIÓN XLII

La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella.

Demostración: La felicidad consiste en el amor hacia Dios *(por la Proposición 36 de esta Parte, y su Escolio),* y este amor brota del tercer género de conocimiento *(por el Corolario de la Proposición 32 de esta Parte);* por ello, dicho amor *(por las Proposiciones 59 y 3 de la Parte III)* debe referirse al alma en cuanto que obra, y, por ende *(por la Definición 8 de la Parte IV),* es la virtud misma; que era lo primero. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino, o sea, de esta felicidad, tanto más conoce *(por la Proposición 32 de esta Parte),* esto es *(por el Corolario de la Proposición 3 de esta Parte),* tanto mayor poder tiene sobre los afectos, y *(por la Proposición 38 de esta Parte)* tanto menos padece por causa de los afectos que son malos. Y así, en virtud de gozar el alma de ese amor divino o felicidad, tiene el poder de reprimir las concupiscencias; y, puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste sólo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa felicidad porque reprima sus afectos, sino que, por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la felicidad misma. Q.E.D.

Escolio: Con esto concluyo todo lo que quería mostrar acerca del poder del alma sobre los afectos y la libertad del alma. En virtud de ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido sólo por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo. Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin

---

Espinosa sobreentiende que no la hay: cómo nuestra conducta no depende de que pensemos en la «eternidad» de nuestra alma; ni puede depender, pues, en la medida en que nuestra alma es «eterna», en esa medida ya no cabe hablar de «conducta». La conclusión estoica de la próxima —y última— Proposición se impone.

embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.